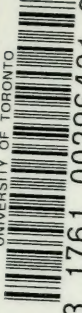


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00296431 0

HANDBOUND
AT THE



UNIVERSITY OF

9260

UNIVERSITY OF TORONTO

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN
Begründet von ALBRECHT DIETERICH und RICHARD WÜNSCH
in Verbindung mit LUDWIG DEUBNER herausgegeben von
LUDOLF MALTEN-BRESLAU und OTTO WEINREICH-TÜBINGEN

XXV. BAND

DIE KULTSATZUNGEN DER RÖMISCHEN PONTIFICES

VON

GEORG ROHDE



BERLIN W 35
VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

1936

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Begründet von **Albrecht Dieterich** und **Richard Wünsch**. In Verbindung mit **Ludwig Deubner** herausg. von **Ludolf Malten** und **Otto Weinreich**. Gr.-Oktav.

| | Mark |
|--|-------------------------------------|
| Hugo Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. VI, 224 S. 1903 | (I) 9.— |
| Hugo Greßmann, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. II, 32 S. 1903. | (II 1) 1.— |
| Ludwig Ruhl, De mortuorum iudicio. IV, 73 S. 1903. | (II 2) 1.60 |
| Ludwig Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica. II, 170 S. 1904. | (II 3) 1.40 |
| Georg Blecher: De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. II, 82 S. und 3 Tafeln. 1905. | (II 4) 2.15 |
| Carl Thulin: Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza. IV, 92 S. mit 2 Abbildungen im Text und 1 Tafel. 1906. | (III 1) 2.15 |
| Wilhelm Gundel: De stellarum appellatione et religione Romana. IV, 160 S. 1907. | (III 2) 3.20 |
| Fritz Pradel: Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters. VIII, 151 S. 1907. | (III 3) 3.60 |
| Harry Schmidt: Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. IV, 74 S. 1907. | (IV 1) 1.40 |
| Adam Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia. VII, 271 S. 1908. | (IV 2) 7.— |
| Philipp Ehrmann: De iuris sacri interpretibus Atticis. II, 62 S. 1908 | (IV 3) 1.— |
| Friedrich Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. 1. Das Objekt des Reliquienkultes. 1909. 2. Der Reliquienkult als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes. XII, 686 S. 1912. | (V) 24.— |
| Eugen Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum. XII, 250 S. 1910. | (VI) 17.— |
| Wilhelm Schmidt: Geburtstag im Altertum. XV, 136 S. 1908. | (VII 1) 1.— |
| Georgius Appel: De Romanorum precationibus. II, 222 S. 1909. .. | (VII 2) 5.— |
| Julius Tambornino: De antiquorum daemonismo. II, 112 S. 1909. | (VII 3) 2.— |
| Otto Weinreich: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. XII, 212 S. | (VIII 1) 1.— |
| | Fehlt, neue Auflage in Vorbereitung |
| Ernst Schmidt: Kultübertragungen. VII, 124 S. 1910. | (VIII 2) 3.— |
| Ericus Müller: De Graecorum deorum partibus tragicis. VIII, 146 S. 1910. | (VIII 3) 4.— |
| Theodor Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. IV, 144 S. 1910. | (IX 1) 4.— |
| Karl Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. VIII, 102 S. 1910. | (IX 2) 3.15 |
| Josephus Heckenbach: De nuditate sacra sacrisque vinculis. IV, 114 S. 1911. | (IX 3) 3.— |
| Adolf Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament. XII, 412 S. 1911. | (X) 30.— |
| Otto Berthold: Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Germanen. IV, 73 S. 1911. | (XI 1) 2.— |
| Jakob Pley: De lanae in antiquorum ritibus usu. II, 114 S. 1911. | (XI 2) 2.80 |
| Richard Perdelwitz: Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtl. Versuch. IV, 108 S. 1911. | (XI 3) 3.20 |
| Julius von Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik. XXIV, 428 S. 1912. | (XI 4) 14.— |
| Rudolf Staehlin: Das Motiv der Mantik im antiken Drama. II, 230 S. 1912. | (XII 1) 5.70 |

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

I
DIE KULTSATZUNGEN
DER
RÖMISCHEN PONTIFICES

VON
GEORG ROHDE
"



BERLIN W 35
VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

1936

ERNST LOMMATZSCH
IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG
ZUGEEIGNET

Vorrede

Die vorliegende Arbeit ist bereits im Jahre 1930 abgeschlossen worden. Äußere Umstände haben ihren Druck bis jetzt verzögert. Daß sie endlich erscheinen kann, wurde durch einen Druckkostenzuschuß der Deutschen Forschungsgemeinschaft und eine Beihilfe von anderer Seite ermöglicht. Für beide sage ich auch hier meinen Dank.

Den Herausgebern der Sammlung bin ich vielfach verpflichtet. Die Drucklegung mußte leider zu einer sehr ungünstigen Zeit erfolgen, nämlich in den ersten Wochen meines hiesigen Aufenthaltes, ehe ich meine Bibliothek zur Verfügung hatte. Wenn trotzdem der Druck korrekt ist, so hat das Verdienst daran vor allem Herr Prof. Weinreich, der mit größter Sorgfalt die ganze Korrektur mitgelesen hat. Auch für eine Reihe wichtiger Bemerkungen habe ich ihm zu danken.

Zwei Namen aber habe ich hier vor allem zu nennen. Eduard Norden war es, der meine Aufmerksamkeit auf das hier bearbeitete Gebiet lenkte; und ohne sein Drängen und seine Ermunterung hätte ich kaum gewagt, die Arbeit in der vorliegenden Form ohne wesentliche Änderungen herauszugeben. Ernst Lommatzsch hat diese Untersuchungen von ihrem Entstehen an bis zur Vollendung des Druckes mit seinem freundschaftlichen Rat und nie versagender Hilfe gefördert. Darüber hinaus verbindet mich mit ihm die dankbare Erinnerung an eine Reihe für mich fruchtbarer Jahre gemeinsamer Arbeit. Eduard Nordens Name hingegen ist mit den ersten Anfängen meiner Studien aufs engste verknüpft. So möge die Widmung dieses Buches, die nur den einen nennt, ein Bekenntnis meines Dankes an beide sein.

Ankara, den 15. Mai 1936

Georg Rohde

Inhaltsverzeichnis

| | Seite |
|--|-------|
| Einleitung | 1 |
| Das Archiv der <i>pontifices</i> 1. Schwierigkeiten der Wiederherstellung 2. Möglichkeit der Wiederherstellung 5. Die Fragmentsammlungen 6. Ziel einer neuen Bearbeitung 12. | |
| I. Die Zeugnisse | 14 |
| Benennungen der sakralen Dokumente 14. Cicero 17. Varro 19. Livius und Dionys von Halikarnass 21. Verrius Flaccus 22. Plinius 26. Tacitus 27. Gellius 28. Censorinus 30. Servius 31. Macrobius 44. Ammianus Marcellinus 47. Arnobius 47. Lactantius 48. Augustinus 48. Pseudacro 48. Lydus 49. | |
| II. Folgerungen | 51 |
| Der Wert der Zeugnisse des Festus 51. Die Wendung <i>in sacris</i> 55. Die Argeerurkunde 59. <i>Commentarii sacrorum</i> 62. Das Buch im römischen Kult 64. | |
| III. Parallelen zu den <i>commentarii sacrorum</i> | 70 |
| Die Akten der augusteischen Säkularfeier und die Arvalakten sind selbst keine <i>commentarii sacrorum</i> in dem oben ermittelten Sinne 70. Jedoch liegen ihnen solche zugrunde 71. Die <i>commentarii sacrorum</i> sind nicht Protokolle, sondern Ritualanweisungen 74. Das der Säkularinschrift zugrundeliegende Ritual 75. Das den Arvalakten zugrundeliegende Ritual 78. Die Opferanweisungen in Catos Schrift vom Landbau und ihr Verhältnis zum Ritual der <i>pontifices</i> 85. | |
| IV. Anlage und Einteilung der pontifikalischen Kultsatzungen | 95 |
| Die <i>Fasti</i> 95. Die sakralen Verrichtungen der einzelnen Priester 99. Die Überlieferung über die <i>feriae publicae</i> 101. Die <i>libri caerimoniarum</i> der Vestalinnen 106. Die Herkunft der Zeugnisse 110. Die <i>libri caerimoniarum</i> des <i>flamen Dialis</i> und des <i>pontifex maximus</i> 112. | |
| V. Entstehung, Erweiterung und Veränderung der pontifikalischen Kultsatzungen | 115 |
| Voraussetzungen für die Entstehung sakraler Satzungen 115. Anlässe für schriftliche Festlegung eines Rituals 116. Neufestsetzung bei Ritualänderungen 117, bei Unterbrechung eines Kultes 118, beim Übergang eines Kultes in andere Hände 119, beim Synoikismos 120. Spuren des Synoikismos in Rom: die Aufgaben des <i>flamen Quirinalis</i> 121. Schaffung eines Rituals zugleich mit dem Kult 124. Die Form der ältesten <i>commentarii sacrorum</i> 125. Erweiterung von Satzungen 126. Verhältnis der | |

| | Seite |
|--|-------|
| allgemeinen Regeln zu den Einzelritualen 126. Herauswachsen allgemeiner Bestimmungen aus dem Kult 127. Fortsetzung dieses Vorgangs in der sakralrechtlichen Litteratur 131. Änderungen im Ritual des <i>flamen Dialis</i> 136. <i>Graecus ritus</i> 138. | |
| VI. Die <i>commentarii sacrorum</i> und die antiquarische und sakralrechtliche Literatur..... | 146 |
| Überlieferungstypen 146. Einzeltatsachen 147. Angaben über den Grund oder Zweck von Opfern 149. Beschreibung von Kultgegenständen und Erklärung ihrer Bezeichnungen 151. <i>Muries</i> und <i>mola casta</i> 151. Ortsangaben 153. Kleidung 154. Gefäße 160. Schneideinstrumente 162. Opfergaben 164. Sprachliche Erklärungen 165. Allgemeine Vorschriften in der Literatur 167. | |
| Register | 175 |

Einleitung

Das Archiv der *pontifices*

Das römische Priesterarchiv umfaßte nach unserer Kenntnis die verschiedenartigsten Dokumente¹. Einmal waren in ihm seit den ältesten Zeiten die Formeln niedergelegt, die zur Erlangung eines Rechtsbescheides angewendet werden mußten. Ferner besaßen in den ersten Zeiten nur die *pontifices* die Kenntnis der Tage, an denen kein religiöses Hindernis gegen die Durchführung staatlicher Angelegenheiten vorlag. Beides war von einem sehr frühen Zeitpunkt an ohne Zweifel schriftlich niedergelegt: das eine wie das andere, die *legis actiones* und der Kalender, wurde frühzeitig veröffentlicht, blieb also nicht Privileg der *pontifices* und scheidet daher aus unserer Betrachtung aus.

Drittens lag es den *pontifices* ob, die weißen Jahrestafeln, die in der *regia* ausgestellt wurden, zu führen und am Schluß des Jahres dem Archiv einzuordnen. Enthielten diese Tafeln vor allem Angaben über solche Ereignisse, die in irgend einer Verbindung mit dem Religiösen standen, so stellten sie doch zugleich eine alte und zuverlässige geschichtliche Urkunde dar und wurden als solche in der gracchischen Zeit in überarbeiteter Form als Ganzes veröffentlicht. Da sie also mehr der römischen Geschichtschreibung angehören, so soll sich unsere Untersuchung auch von der Tafel des *pontifex maximus* und den aus ihr erwachsenen *annales maximi* fernhalten.

Übrig bleibt eine Art von Aufzeichnungen, deren Umkreis nicht so eindeutig begrenzt ist wie der der eben genannten Dokumente, die auch kaum je als Ganzes veröffentlicht worden sind, sondern immer nur im Verborgenen ihr Dasein führten und die doch als die eigentlich charakteristischen Aufzeichnungen der römischen *pontifices* anzusehen sind: es sind die in der römischen Literatur unter den verschiedensten Bezeichnungen öfter an-

¹ Zuletzt handelte darüber C. W. Westrup, On the antiquarian-historiographical activities of the Roman Pontifical College (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filologiske Meddelelser XVI 3), København 1929.

geführten *libri* oder *commentarii pontificum*¹. Zuweilen sind unter dieser Benennung die *annales maximi* zu verstehen², mitunter ist zweifelhaft, was gemeint sein kann³, im allgemeinen aber bezieht sie sich auf einen Schriftenkomplex, dessen Inhalt die sakralen Verrichtungen der römischen Staatspriester bilden, die dabei zu beachtenden Regeln, Vorschriften über Opfertiere und heilige Orte, über den religiösen Charakter der einzelnen Tage des Jahres, kurz über alle Tatsachen des römischen Staatskultes und zu einem Teil auch über den Privatkult, nicht nur, soweit dieser, wie z. B. bei den an bestimmte *gentes* übertragenen *sacra*, unmittelbar in staatliche Bereiche eingriff. Einen Beitrag zur Wiederherstellung dieser Dokumente sollen die folgenden Untersuchungen bilden.

Schwierigkeiten der Wiederherstellung

Freilich läßt sich eine Wiederherstellung in dem Sinne, wie sie etwa bei der Sammlung der Fragmente eines Dichters oder Schriftstellers möglich ist, hier nicht erhoffen. Sie wird durch die Eigenart des wiederherzustellenden Gegenstandes wie auch durch die der Überlieferung außerordentlich erschwert.

Wir haben es hier nämlich nicht mit einem Werke zu tun, das dem ordnenden Willen eines einzelnen Menschen seine Entstehung verdankt⁴, das also in sich einheitlich und nach vorher bestimmtem Plane angelegt ist, sondern mit einer Schriftenmasse, die von den ältesten Zeiten her Generationen hindurch ergänzt und fortgebildet worden ist und die Spuren dieser Art von Entstehung nie verloren haben kann⁵. Es war ferner für den praktischen Gebrauch bestimmt⁶. Auch hierdurch wurde

¹ Eine Zusammenstellung der Benennungen s. u. S. 14.

² Cic. Brut. 60 u. 72. Serv. auct. in Verg. Aen. I 373: *cuius (sc. pontificis maximi) diligentiae annuos commentarios in octoginta libros ceteros rettulerunt*.

³ Hor. epist. II 1, 26 (Porphyr. ad l.: *utrum annales an ius pontificale significat?*). — Dion. Hal. VIII 56, 1.

⁴ Damit soll die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß irgendwann einmal durch einen Einzelnen eine gewisse Ordnung hergestellt worden ist, wie denn ja die römische Überlieferung von einer solchen Ordnung des ganzen Sakralwesens durch Numa zu berichten weiß.

⁵ Hier wird einiges vorweggenommen, was erst weiter unten eingehender behandelt werden wird.

⁶ Vgl. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome* (Paris 1871) 60.

eine gewisse Uneinheitlichkeit bewirkt. Denn öfter gebrauchte Aufzeichnungen unterlagen naturgemäß der Veränderung und Weiterbildung mehr als solche, die seltener gebraucht wurden. So mag manches Dokument immer wieder erneuert und dabei auch in der sprachlichen Form mit der Zeit verändert worden sein, während andere, sprachlich wie inhaltlich in späterer Zeit kaum noch verstanden, gleichsam erstarrt im Archiv der Priester bewahrt und in Bruchstücken bis in unsere Tage hinübergerettet worden sind.

Die Hauptschwierigkeit aber besteht darin, daß wir diese ganze Schriftenmasse nur durch ein trübes Medium hindurch wahrnehmen. Ein unmittelbarer Blick auf sie ist uns verwehrt. Denn nichts oder doch so gut wie nichts von ihr ist im Original erhalten, und kaum ein Satz wird in beglaubigter Form überliefert. Zwar wird jener Schriftenkomplex oder Teile von ihm bei den uns erhaltenen Schriftstellern öfter angeführt; aber wie schlecht es mit einem großen Teil gerade dieser Anführungen bestellt ist und wie wenig sich auf sie bauen läßt, wird sich weiter unten zeigen.

Von den Schriftstellern aber, die als Quellen für unsere Kenntnis der pontificalen Schriften dienen, hatte keiner die Absicht, unter Heranziehung von Urkunden römische Religion und römischen Kult, so wie sie waren, um ihrer selbst willen, darzustellen. Bei allen ist vielmehr die Verwendung sakraler Überlieferungen Mittel zu anderen Zwecken. Grammatiker, Scholiasten und Antiquare sind es neben den Juristen vor allem, die, meistens nur nebenher, sakrale Tatsachen überliefern. Es ist nicht abzusehen, wie weit die jeweiligen Bestrebungen dieser Schriftsteller bei der Auswahl und Deutung des Materials wirksam geworden sind. Kritik ist im einzelnen Falle bei der Beschränktheit unseres Wissens selten möglich. Doch wenn z. B. in den erweiterten Serviuscholien die Anschauung vertreten wird¹, Vergil habe den Aeneas als *pontifex* und Kenner aller Riten, Dido hingegen als *flaminica* darstellen wollen, so sind wohl Bedenken erlaubt, ob nicht bei der Verfechtung dieser These die eine oder andere Tatsache des römischen Sakralrechts sich eine wenn auch noch so geringfügige Umbiegung hat gefallen lassen müssen, zumal wenn wir bedenken, wie sehr in den Vorstellungen des 3. und 4. nachchristlichen Jahrhunderts altrömische und griechische Kultideen zu einer Einheit gegenüber den orientalischen Kulturen verschmolzen.

¹ Serv. auct. Aen. III 607, IV 137, 339, XI 76.

Selbst Varro, dessen *Antiquitates rerum divinarum* die Hoffnung erwecken, daß von ihm viel über altrömische Religion zu erfahren sei, ist für unseren Zweck eine recht trübe Quelle. Zwar verdanken wir ihm sicherlich die Hälfte dessen, was wir vom römischen Kult wissen, zwar hat er, wie es scheint, die *libri pontificales* selbst eingesehen oder doch Schriften zur Verfügung gehabt, die diesen sehr nahe standen. Doch lag ihm die dem heutigen Gelehrten so eigentümliche Ehrfurcht vor der alten Urkunde als solcher so fern wie dem antiken Menschen überhaupt. So überliefert er z. B. einen Teil der sog. Argeerurkunde, aber nur, um damit einige verschollene Namen von Hügeln und Bezirken des alten Rom wieder ans Licht zu ziehen. Und weiterhin: die varronischen Aufzählungen der sogenannten Indigitamentengottheiten, seine Begriffe der *di certi* und *incerti*¹, trüben unsere Vorstellungen von altrömischer Religion mindestens ebenso sehr wie sie sie bereichern. Wenn Cicero² von Varro rühmt, er habe durch seine Bücher die in ihrer eigenen Stadt als Fremdlinge einherirrenden Römer gleichsam in ihre Heimat zurückgeführt und aller göttlichen und menschlichen Dinge Namen, Arten, Aufgaben und Gründe eröffnet, so kennen wir auch die Quelle des Zauberlichtes, das für Varro und die Römer seiner Zeit die Tatsachen ihrer eigenen Vergangenheit und ihres eigenen Lebens in neuartigem Schimmer erstrahlen ließ: es war die Etymologie, die jeder Deutung Raum bot und die Möglichkeit gewährte, alles umzuwandeln und zur Einordnung in neue Denkformen gefügig zu machen.

Gerade auf Varro aber geht ein großer Teil unserer Quellen für sakrale Dinge zurück; er galt ja für einen nicht minderen Gewährsmann als die pontificalen Schriften selbst³. Und in der Tat steht er jenem gleichsam unterirdischen Strome sakraler Überlieferung noch am nächsten: er hat gleichsam einige Bäche von ihm abgezogen, um seine Gärten zu berieseln. Da aber die Späteren es vorzogen, statt neue Wasseradern zu erschließen, sich immer weiter dieser an sich schon trüben Rinnale zu bedienen, so sind die Veränderungen, die das varronische Gedankengut unter den wechselnden Zeiteinflüssen, wie etwa unter dem des Neuplatonismus, erlitt, nicht abzusehen.

¹ Vgl. Bickel, Der altrömische Gottesbegriff (Leipzig 1921) und dagegen Wissowa, Hermes LVI (1921) 113ff.; ferner H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apotheke der civitas dei Augustins. Diss. München 1930.

² Academ. I 9.

³ Macr. Sat. I 15, 18.

Wie sehr ferner Varros Neigung zum Schematisieren die Erforschung unseres Gegenstandes beeinflusst und erschwert hat, wird sich weiter unten zeigen.

Möglichkeit der Wiederherstellung

Jede der eben angedeuteten Schwierigkeiten allein ließe sich wahrscheinlich beheben. Denn sowohl könnte uns eine größere Zahl nicht anzuzweifelnder wörtlicher Zitate aus den *libri pontificales* ein klares Bild von ihnen vermitteln und die Einordnung des ohne ausdrückliche Herkunftsangabe überlieferten Materials ermöglichen, als auch wäre es bei einer deutlicheren Vorstellung vom Aufbau des zu rekonstruierenden Werkes (wie sie etwa Augustin¹ von Varros *Antiquitates* gibt) möglich, den unsicheren Angaben der Schriftsteller etwas abzugewinnen. Da nun aber weder der Rahmen des Schriftenkomplexes, dem unsere Untersuchung gilt, gegeben ist, noch sich mit Sicherheit entscheiden läßt, welche der vielen bei den Schriftstellern vorkommenden Angaben über römischen Kult und römische Priestertümer auf die *libri pontificales* zurückzuführen sind, so sind methodisch zwei Wege möglich, auf denen sich bis zu einem gewissen Grade zu einer Rekonstruktion gelangen läßt.

Der eine Weg wäre, sich auf die Sammlung der wenigen wörtlichen Bruchstücke zu beschränken, die aus *libri* oder *commentarii pontificum* ausdrücklich angeführt werden. Doch abgesehen davon, daß die wenigen Anführungen dieser Art ganz besonders unergiebig, ja zu einem großen Teile wertlos sind, so würde man z. B. schon in Verlegenheit geraten, ob es erlaubt ist, die bei Nonius p. 544 M überlieferte Stelle aus dem 16. Buche einer sakralen Schrift des Fabius Pictor aufzunehmen. Sie lautet: *Aquam manibus pedibusque dato, polybrum sinistra manu teneto, dextera vasum cum aqua*. Auch die aus demselben Werke stammende Aufzählung der Namen der vom *flamen* beim Ceresopfer angerufenen Gottheiten² dürfte kaum aufgenommen werden. Obwohl beide Stellen den *libri pontificales* sehr nahe stehen, sind sie doch nicht als Fragmente im eigentlichen Sinne zu bezeichnen.

¹ C. d. VI 3.

² Serv. auct. Georg. I 21: *Fabius Pictor hos deos enumerat quos invocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem Reparatorem Inporcitorem Insitorem Obaratorem Occatorem Sarritorem Subruncinatorem Messorem Convectorem Conditorem Promitorem.*

So würde dieses Vorgehen eine unerlaubte Beschränkung bedeuten. Denn es findet sich in der Literatur eine große Zahl von Angaben über römischen Kult, die letzten Endes nur auf die *libri pontificales* zurückgehen können, ohne daß ihre Herkunft aus ihnen kenntlich gemacht oder jedesmal der Weg deutlich wäre, den sie zurückgelegt haben, ehe sie zu den uns erhaltenen Schriftstellern gelangten.

So hat denn auch niemand bisher jenen ersten Weg beschritten; vielmehr suchten alle Herausgeber der *libri pontificales* oder von Teilen derselben von dem sicher Bezeugten aus den Umkreis unserer Kenntnis weiter zu schlagen.

Die Fragmentsammlungen

Wenn wir die dürftigen Zusammenstellungen von Elvers¹ beiseite lassen, so steht bei der Erforschung unseres Gegenstandes an der Spitze Julius Athanasius Ambrosch. Zwar stammt von ihm keine eigentliche Fragmentsammlung, doch er hat in zwei wichtigen Abhandlungen den Grund zur Erforschung der römischen Religionsbücher gelegt und damit einen bestimmenden Einfluß bis auf unsere Zeit ausgeübt.

In der ersten Schrift² suchte er den Gesamtumfang und die Anordnung der sakralen Dokumente zu bestimmen. Da die erhaltenen Bruchstücke nichts über ihre Stellung innerhalb des gesamten Schriftenkomplexes aussagen, so müsse man von einer Betrachtung des ganzen römischen Sakralwesens ausgehen, um den Plan aufzufinden, nach dem sich die erhaltenen Angaben ordnen ließen. Es wird nicht ganz deutlich, ob Ambrosch hier nur ein Dispositionsprinzip für eine Fragmentsammlung sucht, oder ob er wirklich der Meinung ist, auf diese Weise der Einteilung der *libri sacri* auf die Spur zu kommen. Doch scheint er in der Tat das zweite angenommen zu haben. Er kommt dann zu seinem ersten Ergebnis: *erant igitur monumenta principalia, quae proprie ad theologiam et ad cultum deorum spectarent, duo: unum, in quo deorum nomina et potestates enumerata legebantur, alterum modos deorum colendorum, i. e. universum ius ceremoniarum complectens* (p. 4 sq). Dann teilt er weiter ein: *ius autem ceremoniarum, in quo praecepta omnia de locis, de temporibus, de rationibus sacrorum, de personis consi-*

¹ Christianus Fridericus Elvers, De clarissimis monumentis, quibus iuris Romani antiquitas Caesarum tempore testata est. Specimen I: De iuris sacri monumentis. Rostochii 1835.

² Observationum de sacris Romanorum libris particula prima. (Index lectionum, Breslau, S. S. 1840).

stebant, quadripartitum fuisse, cum ex iis quae attulimus tum vero e ratione elucet, qua Varro opus suum de rebus divinis describendum putavit (p. 5). Nach dem gleichen Prinzip teilt er immer weiter ein: da es mindestens 15 Priestertümer im alten Rom gegeben habe, so seien ebenso viele iura sacerdotiorum anzunehmen (p. 5). Da jedes Priestertum außerdem seine Bücher *de locis, de temporibus, de ceremoniis* besessen habe, so sei der Mindestumfang der priesterlichen Schriften auf 60 Teile zu berechnen (p. 6). In ähnlicher Weise geht Ambrosch bei der Erörterung über die einzelnen von ihm statuierten Teile der *libri sacri* vor: immer wieder sind es die schematischen Einteilungen Varros, hinter denen er die *libri sacri* aufleuchten sieht¹. An den Zeugnissen, die er verwendet, übt er, darin seiner Zeit getreu, keine Kritik. Die Frage, ob denn z. B. Augustin von den *grandia volumina* voller Götternamen, von denen er so spöttisch zu reden weiß², irgend eine Vorstellung besessen habe, wird nicht aufgeworfen. Für die Art und Weise der ganzen Untersuchung ist ferner bezeichnend, daß Ambrosch, ohne einen Beweis dafür zu versuchen, aus dem Charakter des Pontifikalkollegiums als oberster Aufsichtsbehörde über das gesamte Sakralwesen ableitet, die Priesterschriften müßten alle in doppelter Ausfertigung bestanden haben³. In einer zweiten Schrift⁴ handelte Ambrosch dann eingehender über den ersten Teil der von ihm erschlossenen *monumenta principalia*, nämlich über den, *in quo deorum nomina et potestates enumerata legantur*. Diese Abhandlung trägt die gleichen Züge wie die erste. Von einer Censorinstelle⁵ ausgehend, sucht er unter Heran-

¹ Besonders deutlich p. 7: *Altera autem iuris ceremoniarum pars, quae loca sacra comprehendebat, qua fuerit ratione descripta, dictu est difficile. Varronem si sequimur, tripartita videtur fuisse; is enim in tribus libris de sacellis, de sacris aedibus, de locis religiosis disseruit, nec est cur dubitemus, quin istam partitionem e libris pontificalibus in suum converterit usum.*

² C. d. IV 8.

³ P. 6: *Haec autem omnia, cum neque singuli sacerdotes sacerdotumve collegia singulis iuris ceremoniarum particulis, quae ad sacra ipsorum spectarent, carere possent, et pontifices, omnium rerum divinarum arbitri summi, cuncta iura ceremoniarum et conservare deberent et perspecta habere, dupliciter, hoc est, tum in curiis collegiorum tum apud pontifices, videntur adservata esse posterisque tradita.*

⁴ Über die Religionsbücher der Römer (Abdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie und Philosophie), Bonn 1843.

⁵ De die natali 3: *quamquam non solum hic (sc. genius), sed et alii sunt praeterea dii complures hominum vitam pro sua quisque portione administrantes: quos volentem cognoscere indigitamentorum libri satis edocebunt.*

ziehung der Reste von Varros *Antiquitates divinae* zu einer klaren Vorstellung von den sog. *Indigitamenta* zu gelangen. Leider hat sich sein Fundament als brüchig erwiesen: wo er glaubte, es sei von den *Indigitamenta* der *pontifices* die Rede, hatte er nur die Schrift des Granius Flaccus *de indigitamentis* in der Hand¹. So gelangte er, da er außerdem die Angaben später Schriftsteller, besonders der Kirchenväter, in ihrem sachlichen Werte überschätzte, zu seiner Vorstellung von den Götterlisten und den „*Indigitamentengottheiten*“, die für das Bild der römischen Religion im 19. Jahrhundert in weitester Ausdehnung maßgebend geworden ist. Nach Ambrosch ist die Schaffung neuer Sondergottheiten der wesentlichste Teil der pontifikalen Tätigkeit. In Wirklichkeit aber wissen wir von dem Verhältnis der *pontifices* zu diesen Gottheiten so gut wie nichts, nur das eine läßt sich sagen: daß diese Götter recht verschiedenartiger Herkunft und gewiß nicht Geschöpfe der *pontifices* sind, wofern sie überhaupt im Staatskulte eine Rolle gespielt haben. Was Ambrosch gibt, ist im Grunde nichts als eine Zusammenstellung des varronischen Gutes unter Hinzufügung aller, auch der späteren Deutungen, keineswegs eine Wiederherstellung eines Teiles der *libri pontificales*. Daß im übrigen ganz ausgezeichnete und grundlegende Erörterungen in dieser Schrift stehen, darf nicht unerwähnt bleiben.

Nach Ambrosch unterwarf Paul Preibisch, ein Schüler Reifferscheids, das Problem der *libri pontificales* einer neuen Prüfung. Die Ergebnisse seiner Forschung liegen vor in einer Abhandlung² und einer Fragmentsammlung³. Seine Hauptthese ist, das gesamte pontifikale Schrifttum habe im wesentlichen aus den *decreta pontificum* bestanden⁴; außer diesen hätten nur noch die sogenannten *leges Numa* existiert, auch diese aus *decreta* entstanden, und die *Indigitamenta*, über die Preibisch aber nicht handeln will, da Ambrosch alles Nötige

¹ Wissowa, Ges. Abh. 306f. Vgl. auch W. F. Otto, Rh. Mus. LXIV (1909) 449ff. Weitere Literatur über die Frage der *Indigitamentengottheiten* bei Gruppe in Bursians Jahresber. 186. Bd. (1921) 73ff.

² Quaestiones de libris pontificiis. Diss. Vratislaviae 1874.

³ Fragmenta librorum pontificiorum. (Programm des kgl. Gymnasiums zu Tilsit. Ostern 1878.)

⁴ Quaest. p. 4: Quae praeter istas leges Numa praecepta sacra traduntur, dico nihil aliud esse quam decreta pontificum, modo recta modo obliqua oratione tradita, modo ita ut forma decreti etiam per verba scriptoris noscatur, modo ita ut obscurata illa forma decreti nihil nisi praeceptum quoddam maneat.

über sie gesagt habe. Da aber die ursprüngliche chronologische Anordnung der *decreta pontificum* nicht mehr herstellbar sei, so ordne er die Fragmente der Sache nach und bediene sich dabei des varronischen Schemas: *de hominibus, de locis, de temporibus, de sacrorum ratione*. Ist auch Preibischs Anschauung, alle sakralen Aufzeichnungen gingen auf *decreta* zurück, wenigstens in der Formulierung, in der er sie vorträgt, nicht haltbar, so zeugt sie doch von der Einsicht, die freilich nicht ausgesprochen ist, daß der Komplex pontifikalischer Schriften als etwas Lebendiges, in stetem Flusse Befindliches, nicht als eine Kodifikation toten Wissens anzusehen ist. Seine Fragmentsammlung beschränkt Preibisch grundsätzlich auf das, was er für wirklich beglaubigt ansieht¹. So ist sie denn nicht sehr inhaltreich und konnte nur für einen Anfang gelten.

Als solchen sah sie Rudolf Peter, auch er ein Schüler Reifferscheids, an, der sich die Aufgabe stellte, die Fragmente des ersten Teils nach der varronischen Disposition, in dem von den Priestern gehandelt war, zu sammeln². Hatte für Preibisch das varronische Schema nur noch die Bedeutung eines Dispositionsprinzips gehabt, so griff Peter mit der Annahme, es habe in der Tat einen Abschnitt der pontifikalischen Schriften *de sacerdotibus* gegeben, wieder auf Ambrosch zurück. Das Fundament seiner Beweisführung bildet vor allem eine Stelle des Gellius³, an der von *libri, qui de sacerdotibus publicis compositi sunt*, die Rede ist. Mit der Disposition der *libri pontificales* wird sich unsere Untersuchung befassen; hier sei nur darauf hingewiesen, daß die von Peter benutzte Gellius-Stelle zu den „Zeugnissen“ gehört, die im Grunde keine sind⁴. Peter selbst weist nach⁵, daß Gellius den Fabius Pictor nur nach Masurius Sabinus zitiert. Also kann man seine Anführung von *libri, qui de*

¹ Quaest. p. 2: . . . quia et in tali re iudicium nimis fluctuare potest et ad librorum pontificiorum naturam accuratius pernoscendam non tam valet, omnia quae per longas ambages ad eos referri possunt, undique comportare, quam sola quae certissima ratione, nempe strictis verbis scriptorum pontifices nominantium sive sollemni tenore verborum aut alia prorsus probabili ratione ut mentione iuris caeremoniarum facta ex pontificum tabulariis prodisse apparet, ea uno conspectu videre, plus secuisse malui videri quam vel pauca incerta recepisse.

² Quaestionum pontificalium specimen. Diss. Argent. 1886.

³ NA X 15, 1: *caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multiples, quos in libris, qui de sacerdotibus publicis compositi sunt, item in Fabii Pictoris librorum primo scriptos legimus.*

⁴ Vgl. u. S. 29.

⁵ P. 15.

sacerdotibus publicis compositi sunt, auf keinen Fall als Zeugnis für die *libri pontificales* verwenden. Sie ordnete sich so jedoch gut in das varronische Schema ein. Ganz ohne Bedenken scheint übrigens Peter selbst nicht gewesen zu sein; denn er stellt die Behauptung auf¹: *certis scriptorum testimoniis declaratur universi iuris divini thesauri, quem pontifices conscriptum habebant, iis temporibus, quibus a scriptoribus expilari coeptus est, peculiares quasdam partes ab ipsis pontificibus distinctas esse*. Die von ihm zur Stütze dieser Behauptung angeführten Zeugnisse beweisen aber entweder etwas ganz anderes oder sind von derselben Art wie das Gellius-Zitat². Die Sammlung selbst ist reichhaltig und bringt alles, was sich nur irgendwie auf die *libri pontificales* zurückführen läßt.

Auch der letzte Herausgeber eines Teiles der *libri pontificales*, Walther Rowoldt³, sucht methodisch die Basis zu erweitern, von der aus eine weitere Umschau über den Bereich der *libri pontificales* möglich ist. Er zieht in seine Sammlung, die den vierten Teil des von Ambrosch aufgestellten varronischen Schemas ausfüllen soll, nicht nur das ausdrücklich Bezeugte hinein, sondern sucht den Kreis der äußeren Bezeugung so weit wie möglich zu schlagen; und über diesen Umkreis hinaus sucht er alles einzubeziehen, was nur von den Angaben der Schriftsteller in einer Beziehung zum Sakralwesen steht. So vertritt er das entgegengesetzte Prinzip wie Preibisch⁴. Indessen ist er bei der Durchführung nicht durchaus konsequent. So hätte z. B. das Catokapitel: *Lucum conlucare Romano more sic oportet*⁵ einen Platz unter den Fragmenten zu beanspruchen. Und warum bringt er z. B. nicht Serv. Aen. XII 119: *Romani*

¹ P. 6.

² Peter sieht als besonders beweiskräftig an die enge Verbindung, in der bei Gellius der Name des Fabius Pictor und die *libri de sacerdotibus compositi* erscheinen. Hierzu ist zu sagen, daß der Ruhm des Fabius Pictor nicht recht begrifflich erschiene, wenn er nichts getan hätte als die pontificalen Dokumente abzuschreiben und zu veröffentlichen. Sein Verdienst dürfte vielmehr gerade darin bestanden haben, daß er das verstreute Material in klar zu übersehenden Rubriken ordnete, also etwa aus der großen Zahl von sakralen Anweisungen und Dekreten das zusammenstellte, was die einzelnen Priester anging, und so eine Fülle schwer zu übersehenden Wissens nutzbar machte. Gerade daraus, daß Fabius Pictor sein Werk so anordnete, wie er es tat, läßt sich schließen, daß die *libri pontificales* anders geordnet waren.

³ *Librorum pontificiorum Romanorum de caerimoniis sacrificiorum reliquiae*. Diss. Halis Sax. 1906.

⁴ S. o. S. 9.

⁵ Cato de agri cult. 139.

enim moris fuerat caespitem arae superimponere et ita sacrificare, obwohl doch dieser Brauch für die Arvalen¹ und damit für den altrömischen Kult bezeugt ist?

Rowoldts Vorgehen, das durchaus berechtigt ist, hätte einer anderen Bezeichnung bedurft, als er sie gibt. Denn was er *reliquiae librorum pontificiorum* nennt, sind oft nichts anderes als Aussagen über diese oder jene Einzelheit des Kultes, von der es zweifelhaft sein kann, ob sie in den *libri pontificales* erwähnt war oder nicht. Oder es sind Zeugnisse für das Verhalten der römischen Staatspriester in bestimmten Fällen: auch hier läßt sich eine Rückführung auf die *libri pontificales* meist nicht vornehmen. So ist z. B. keineswegs zu erweisen, daß der Brauch, beim Gebet die Handhaben des Altars zu fassen, besonders in pontificalen Kultsatzungen vorgeschrieben war, da er allgemein, auch beim Privatopfer, in Übung war². Rowoldt führt ihn trotzdem an (fr. 29), weil er aus dem *necessarium*, das Varro anwendet³, eine pontifikale Vorschrift erschließen zu müssen glaubt⁴. Mit demselben Rechte aber könnte er so die Worte des Lactanz⁵ deuten: *omnem deum qui ab homine colitur necesse est inter sollemnes ritus et preces patrem nuncupari. Itaque et Juppiter a precantibus pater vocatur et Saturnus et Ianus et Liber et ceteri deinceps*. Indessen wird hier niemand an eine Vorschrift denken, so sehr auch das, was Lactanz berichtet, römischen Brauche entspricht.

Bei anderen Fragmenten wiederum läßt sich nur von einem einzelnen Worte annehmen, daß es vielleicht in den *libri pontificales* in irgend einem Zusammenhange vorgekommen ist. So fr. 41⁶: *fundere* und *vergere* geben sakrale Gesten wieder; aber ob von diesen in den Priesterschriften die Rede war oder ob sie gar beschrieben wurden, läßt sich aus der äußeren Bezeugung nicht erschließen, ja es ist nicht einmal auszumachen, ob der Unterschied, den Servius oder seine Quelle zwischen den beiden

¹ Henzen, Acta fratrum Arvalium 23.

² Ovid. am. I 4, 27: *Tange manu mensam, tangunt quo more precantes*.

³ Macr. Sat. III 2, 8: *Varro divinarum libro quinto dicit aras primum asas dictas, quod esset necessarium a sacrificantibus eas teneri, ansis autem teneri solere vasa quis dubitet?*

⁴ Jedenfalls muß die Sperrung des Wortes bei ihm diesen Sinn haben.

⁵ Div. inst. IV 3, 11f.

⁶ Serv. Aen. VI 244: *et fundere est supina manu libare, quod fit in sacris supernis: vergere autem est conversa in sinistram partem manu ita fundere, ut patera convertatur, quod in infernis sacris fit*.

Wörtern macht, auf eine sakrale Norm zurückgeht oder frei erfunden ist.

Die Schilderung eines Kultvorganges gibt fr. 25¹: als Beweis für die Bedeutung des menschlichen Wortes zeigt Plinius die Sorgfalt, mit der die *summi magistratus* zu Werke gehen, um bei der heiligen Handlung das Gebet in seiner vollen Kraft wirksam werden zu lassen. Damit beim Aussprechen der Worte kein Fehler geschehe, läßt der Beamte sie sich vorlesen, dabei gibt jemand acht, wohl damit nichts Falsches gelesen noch ausgesprochen werde, ein anderer gebietet Schweigen, ein Flötenbläser spielt, damit nichts als die heiligen Worte vernommen werde. Was hat diese Stelle mit den Aufzeichnungen der Priester zu tun? Sie beschreibt einen zweifellos stets in Übung gebliebenen Brauch und gibt uns eine sehr willkommene Vorstellung vom römischen Ritus. Eine Quelle, aus der Plinius geschöpft haben könnte, ist für diese Stelle nicht anzugeben, eine Rückführung auf die *libri pontificales* ist also auch nicht möglich. Es liegt vielmehr nahe anzunehmen, daß Plinius hier wiedergibt, was er selbst oft genug gesehen haben mag, und daher gar keiner schriftlichen Quelle bedurfte². Trotzdem ist Rowoldt im Recht, wenn er diese Stelle mit anführt. Zwar kann man sie nicht unter die *reliquiae librorum pontificiorum* rechnen, aber sie gibt wichtige Einzelheiten römischen Rituals, die in irgend einer Form in den Priesterbüchern vorgekommen sein müssen.

So gibt denn Rowoldts Sammlung das Material in wünschenswerter Vollständigkeit³; doch man kann nicht sagen, daß sie eine Vorstellung von Aufbau und Wesensart der *libri pontificales* vermittelt. Sie teilt vielmehr mit allen früheren Bearbeitungen die Eigentümlichkeit der wahllosen Zusammentragung des Materials.

Ziel einer neuen Bearbeitung]

Die Aufgabe einer neuen Bearbeitung und Sammlung wird es daher sein müssen, mehr als bisher geschehen ist, den Wert

¹ Plin. n. h. XXVIII 11: *videmus . . . ne quod verbum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praëire aliquem rursusque alium custodem dari, qui adtendat, alium vero praeponi, qui favere linguis iubeat, tibicinem canere, ne quid aliud exaudiatur . . .*

² Vgl. auch unten S. 68, Anm. 2.

³ Daß sie manches, was man erwarten könnte, nicht bringt, ändert nichts an ihrem Werte.

der einzelnen Zeugnisse zu untersuchen und hervorzuheben. Jedoch wird sie mit den beiden letzten Herausgebern das Bestreben teilen müssen, möglichst alles zu bieten, was Tätigkeit und Denkart der römischen Pontifices widerspiegelt. Denn es wäre Torheit, auf eine große Zahl wichtiger und bezeichnender Angaben nur deshalb verzichten zu wollen, weil die Art ihrer Abhängigkeit von den *libri pontificales* nicht recht deutlich ist. Vor allem aber muß die Frage nach Form und Anordnung der *libri pontificales* von neuem gestellt werden und die, wenn auch noch so geringen Möglichkeiten zu ihrer Beantwortung müssen erwogen werden. Beide Untersuchungen durchdringen sich gegenseitig.

Die folgende Abhandlung verzichtet darauf, das Material seinem Inhalt nach von neuem zu behandeln und zusammenzustellen. Im Vordergrund soll vielmehr überall die Absicht stehen, ein Bild von der Anlage der pontifikalen Schriften und ihrem Stil zu gewinnen.

I.

Die Zeugnisse

Die Benennungen, unter denen uns die sakralen Aufzeichnungen der *pontifices* entgegentreten oder hinter denen wir sie vermuten dürfen und hinter denen sie gesucht wurden, sind folgende:

libri pontificii (Cic. de rep. II 54; de nat. deor. I 84. Varro de l. l. V 98).

libri pontificales (Sen. ep. 108, 31. Serv. Aen. VII 190; XII 603; Ecl. V 66; Georg. I 21. 344. Serv. auct. Georg. I 270).

libri pontificum (Cic. de or. I 193. Horat. epist. II 1, 26. Fest. p. 189. Macr. Sat. I 12, 21. Pseudacro in Horat. epist. II 2, 114).

libri sacerdotum populi Romani (Gell. N. A. XIII 23, 1).

commentarii pontificum (Cic. de domo 136; Brut. 55. Liv. IV 3, 9; VI 1, 2. Quint. VIII 2, 12. Plin. n. h. XVIII 14).

commentarii sacrorum (Fest. p. 161, 165, 286, 360).

libri sacrorum (Fest. p. 141. Serv. auct. Ecl. VII 31; Aen. III 287; IX 406).

libri sacri (Serv. auct. Georg. I 270; Aen. II 143).

libri caerimoniarum (Tac. ann. III 58).

monumenta (Cic. de domo 140).

documenta (Pseudacro in Horat. carm. I 12, 59).

libri qui de sacerdotibus publicis compositi sunt (Gell. N. A. X 15, 1).

τὰ ποντιφικάλια βιβλία (Lyd. de mens. IV 25 p. 83, 12 W).

τὰ βιβλία τῶν παρὰ Ῥωμαίοις ἱερέων (Lyd. de mens. IV 89 p. 137, 14 W).

ἱεραὶ βίβλοι (Dion. Hal. X 1, 4).

αἱ περὶ τῶν ἱερῶν συγγραφαί (Dion. Hal. III 36, 4).

Während man früher annahm, daß zwischen *libri* und *commentarii pontificum* eine Scheidung vorzunehmen sei¹, kann

¹ Vgl. Schwegler, Röm. Gesch. I 31 ff.

seit den Darlegungen Regells¹ als ausgemacht gelten, daß beide Wendungen die priesterlichen Aufzeichnungen im weitesten Sinne unter sich begreifen. So sind bei Liv. VI 1, 2² unter *pontificum commentarii* zweifellos die *annales maximi* oder ihre nichtliterarischen Vorläufer zu verstehen, während Plinius³ eine Anordnung über die Bestimmung des Termins für das *augurium canarium* aus den *commentarii pontificum* zitiert, und Cicero de domo 136 offenbar etwas wie *acta pontificum* damit meint. Nicht weniger weit ist der Kreis der *libri pontificum* (*pontificii, pontificales*): so bezeichnet Horaz⁴ offenbar die *annales* damit; obwohl sein Kommentator Porphyrio z. St. nicht zu entscheiden wagt, ob er die Bücher des pontifikaln Rechtes oder die Annalen meint, werden wir unbedenklich das zweite annehmen dürfen; darauf deutet schon die witzige Anwendung des Adjektivs *annosus* in *annosa volumina vatum*. Belehrend ist es zu sehen, daß Quintilian VIII 2, 12 in einem ganz ähnlichen Zusammenhange dasselbe, was Horaz mit *libri* benennt, durch *commentarii* ausdrückt. Wenn aber Varro de l. l. V 98 die Opfertiere aufzählt, deren Eingeweide beim Opfer nicht am Speer gebraten, sondern in der *olla* gekocht werden, und dafür die *pontificii libri* zum Zeugnis anführt, so ist deutlich, daß es sich um Bücher handeln muß, die sich auf den Kult beziehen. Und wenn ferner Cic. de rep. II 54 die *libri pontificum* zum Beweis dafür anführt, daß die *provocatio* schon zur Königszeit existiert habe, so können wir zwar nicht mehr recht erkennen, was er unter *libri pontificum* an dieser Stelle verstehen will, doch ist ziemlich sicher, daß es sich nicht um Ritualbücher und wohl auch kaum um *acta pontificum* handeln kann.

Wohin übrigens das Bestreben, den Umkreis dessen, was wir wissen können, gewaltsam und um jeden Preis zu erweitern, führen kann, zeigt sich besonders in den Deutungsversuchen dieser Stelle. *Provocationem etiam a regibus fuisse indicant pontificii libri, declarant nostri etiam augurales*: dies deutet Schwegler⁵, einer Andeutung Niebuhrs folgend⁶, in der Weise,

¹ De augurum publicorum libris (Vratislaviae 1878) 30 sq. Ihm war vorangegangen Preibisch, Quaest. 4.

² *Etiam si quae in commentariis pontificum aliisque publicis privatisque erant monumentis, incensa urbe pleraeque interiere.*

³ N. h. XVIII 14.

⁴ Epist. II 1, 26.

⁵ Röm. Gesch. I 33.

⁶ Vorträge über röm. Gesch. I 15.

daß die *commentarii pontificum*¹ eine Sammlung von Rechtsfällen aus dem älteren Staats- und Sakralrecht darstellen „nebst den Entscheidungen der *pontifices* in Fällen ihrer Jurisdiction, eine Beispielsammlung, aus welcher diejenigen, die Recht zu sprechen hatten, die allgemeine Regel sich abzogen“. So sei das älteste Provokationsverfahren am Prozeß des Horatiers dargestellt gewesen. Diese gelehrte Kombination ist genau so verbindlich und genau so unverbindlich wie jede andere Hypothese, nur daß sie für ein Unbekanntes ein anderes Unbekanntes setzt, dem noch dazu eine innere Unwahrscheinlichkeit eignet. Immerhin stellt Schweglers Vermutung den Versuch dar, eine einzeln dastehende und als solche nicht deutbare Tatsache in einen Zusammenhang einzuordnen, wenn wir diesen Versuch auch als gescheitert betrachten müssen. Auf diesem unsicheren Fundament aber baut Preibisch² weiter. Zwar nicht der Prozeß des Horatiers sei in den Pontifikalbüchern berichtet gewesen (höchstens in den Annalen), aber über die Entsühnung des Horatius und die Versöhnung der Götter wegen des geschehenen Mordes hätte ein *decretum pontificum* stattfinden müssen, und dieses hätte in solcher Ausführlichkeit dem Cicero vorgelegen, daß auch die *provocatio ad populum* darin erwähnt gewesen sei. Wir werden auf alle derartigen Kombinationen gern verzichten und uns lieber vor Augen halten, daß unser historisches Erkennen, wo es auf die Erschließung einzelner Tatsachen ausgeht, notwendig bruchstückhaft bleibt. Gerade in unserer Untersuchung läßt das spärliche Material oft keine sicheren Schlüsse zu; wir werden uns das eingestehen müssen, ohne Versuche zu machen, durch allzu weit hergeholtte Kombinationen Lücken ausfüllen zu wollen³. Eines aber mag uns die angeführte Cicerostelle, die wir im übrigen in ihrer Isolierung belassen müssen, lehren: wenn es priesterliche Aufzeichnungen über ein Gebiet gab, das scheinbar mit der Religion wenig zu tun hat, so sehen wir daraus, daß der Umkreis zwar nicht der priesterlichen Befugnisse aber wohl des priesterlichen Einflusses in Rom einmal sehr groß gewesen sein muß, größer jedenfalls als das Zerrbild der Priestertümer in spätrepublikanischer Zeit uns ahnen läßt.

¹ Daß er Ciceros *libri pontificum* seiner Theorie zuliebe als *commentarii* deuten muß, hat für unsere Auseinandersetzung nichts zu besagen.

² Quaest. 42 sq.

³ Vgl. auch die Kritik von M. Voigt (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 17. Bd. Phil.-hist. Kl. 7. Bd. 650 Anm. 215).

Aus der Tatsache, daß die Bezeichnungen *libri* und *commentarii* sich decken, läßt sich nur der Schluß ziehen, daß es einen offiziellen amtlichen Namen für die Dokumente des Priesterarchivs nicht gegeben hat. So wird denn auch die Fülle von Benennungen begreiflich, unter denen jene Schriftstücke in der Literatur angeführt werden. Unsere Aufgabe kann es demnach nicht sein, die einzelnen Stellen, an denen sie in Schriften zitiert werden, gegeneinander abzuwägen, sondern die Frage zu stellen, welche Vorstellungen die Schriftsteller, die jene Dokumente anführen, mit ihnen verbunden haben, was sie von ihnen wußten oder wissen konnten. Wir werden dabei zwischen Anführungen im eigentlichen technischen Sinne und bloßen Hindeutungen auf jenen Schriftenkomplex zu scheiden haben; doch können die letzteren ebenso wertvoll sein wie wirkliche Anführungen.

Der älteste Hinweis auf die von den *pontifices* bewahrten Urkunden steht bei Cicero de domo 138—140: *ac si pontifices, neque is cui licuit, neque id quod fas fuit dedicavit, quid me attinet iam illud tertium quod proposueram docere, non iis institutis ac verbis quibus caerimoniae postulant dedicasse.* Diese *caerimoniae* werden dann näher umschrieben als: *quid dici, quid praefari, quid tangi, quid teneri ius fuerit.* Dem Pinarius wird dann vorgeworfen, daß er *sine libris, sine auctore, sine fectore furtim mente ac lingua titubans* die Dedikation vorgenommen habe. *Delatumst ad vos pontifices, et post omnium sermone celebratum, quemadmodum iste praeposteris verbis, omnibus obscenis, identidem se ipse revocando, dubitans timens haesitans omnia aliter ac vos in monumentis habetis, et pronuntiarit et fecerit.* Die *caerimoniae* der Dedikation also, die Cicero andeutend erwähnt, sind aufgezeichnet *in monumentis*. Dies ist natürlich kein Titel der *libri pontificum* oder eines Teils von ihnen¹; überhaupt handelt es sich hier nicht um ein Zitat im technischen Sinne. Doch was Cicero hier sagt, beruht auf einer zweifellos richtigen und klaren Vorstellung von der Sache. Es ist nicht unmöglich, daß Cicero, der ja Augur war, auch die Pontifikalschriften gekannt hat; doch läßt sich darüber natürlich nichts Sicheres ausmachen.

Einer ähnlichen Wendung bedient er sich in derselben Rede 4, wo von dem *certum et definitum ius religionum*, der *vetustas exemplorum* und der *auctoritas litterarum monumentorumque* die Rede ist. Noch zweimal gedenkt Cicero in der Rede de domo priesterlicher Aufzeichnungen, 33: *quid est*

¹ pro Rab. 15 spricht Cicero von den *annalium monumenta*.

enim aut tam adrogans quam de religione, de rebus divinis caerimoniis sacris pontificum collegium docere conari, aut tam stultum quam siquis quid in vestris libris invenerit, id narrare vobis, aut tam curiosum quam ea scire velle de quibus maiores nostri vos solos et consuli et scire voluerunt? Ferner 136: *habetis in commentariis vestris C. Cassium censorem de signo Concordiae dedicando ad pontificum collegium rettulisse eique M. Aemilium pontificem maximum pro collegio respondisse, nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset atque eius iussu faceret, non videri eam posse recte dedicari.*

Doch beide Male handelt es sich nur um allgemeine Hinweise: Cicero lehnt es ja eben ab, auf die sakralrechtliche Seite jener *dedicatio* einzugehen; was er vorbringe, stamme nicht *ex occulto aliquo genere litterarum* her, sondern es seien Dinge *sumpta de medio, ex rebus palam per magistratus actis ad collegiumque delatis*. So zitiert er denn jenes *responsum* des M. Aemilius wahrscheinlich ebenso aus Magistratsakten, wie das des P. Scaevola (136) aus denen des Senats. Doch ist deshalb nicht zu bezweifeln, daß die *responsa* der *pontifices* in *commentarii* aufgezeichnet waren und daß Cicero das wissen konnte¹.

Eben diese *commentarii* scheinen gemeint zu sein Brutus 55: (*possumus suspicari disertum*) *Ti. Coruncanium, quod ex pontificum commentariis longe plurimum ingenio valuisse videtur*. Ferner nennt Cicero außer an der schon oben angeführten Stelle *de rep. II 54 libri pontificum de or. I 193: . . . plurima est et in omni iure civili et in pontificum libris et in XII tabulis antiquitatis effigies, quod et verborum vetustas prisca cognoscitur et actionum genera quaedam maiorum consuetudinem vitamque declarant*. Hier sind ganz offenbar pontifikale Schriften, die im Zusammenhang mit dem Zivilrecht standen, gemeint.

Schließlich weist Cicero noch *de nat. deor. I 84* auf pontifikale Bücher hin²: *at primum quot hominum linguae tot nomina deorum. non enim ut tu Velleius quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus idem in Africa idem in Hispania. deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis*. Auch diese Stelle ist nichts als ein allgemeiner Hinweis und besagt nichts weiter, als daß nach Ciceros Vorstellung in den *libri pontificii* eine große Zahl von Götternamen enthalten war. Woher diese Vorstellung stammt, ist nicht zu sagen; doch darf nicht vergessen werden,

¹ Vgl. u. S. 41 f.

² Vgl. Preller, Röm. Myth.³ I 134 Anm. 1.

daß zur Zeit, als Cicero seine philosophischen Schriften abfaßte, Varros *Antiquitates* bereits an das Licht getreten waren, und daß Cicero dieses Werk kannte.

Festeren Boden betreten wir bei der Durchmusterung der Zeugnisse, die Varro bietet. Zwar läßt auch bei ihm sich nicht entscheiden, ob er seine Kenntnisse der Pontifikalbücher aus ihnen selbst schöpft oder ob er von literarischen Quellen abhängig ist. Gekannt hat er natürlich alles, was an sakralrechtlichen und antiquarischen Schriften bis auf seine Zeit vorhanden war. Daß sehr vieles bei ihm auf seinen Lehrer Aelius Stilo zurückgeht, ist klar; den Fabius Pictor führt er für eine Einzelheit sakraler Art an¹. Doch hat es den Anschein, als ob ihm die Priesterschriften bekannt gewesen sind. Trotzdem wäre es müßig, hier das Problem der *Indigitamenta* von neuem darzulegen². Es läßt sich mit Sicherheit nichts über sie ausmachen, weder ob sie wirklich bloße Götterverzeichnisse waren, noch ob sie die im Staatskult anzuwendenden Gebetsformeln enthielten³. So muß auch Varros Stellung zu ihnen im Ungewissen bleiben. Wenn er von *Statanus* und *Statilinus* sagt, *quorum nomina habent scripta pontifices*⁴ und von der *Numeria*, *quam deam solent indigetare etiam pontifices*⁵, so sind das nichts als Hindeutungen auf einen ihm bekannten Schriftenkomplex, doch läßt sich aus seinen Worten nichts erschließen über den Zusammenhang, in dem jene Götternamen in den pontifikalen Schriften vorkamen.

Daß Varro aber wirklich die *libri pontificum* gekannt hat, wird sehr wahrscheinlich aus den übrigen drei Stellen, an denen er sakrale Urkunden anführt. Die am stärksten beweisende ist de l. l. V 47 sqq., die sogenannte Argeerurkunde⁶. Daß dieses Schriftstück in voller Ausführlichkeit bei einem Sakralschriftsteller gestanden haben sollte, ist nicht glaublich. Jordans⁷ Vermutung, daß Varro hier in der Tat einen Auszug aus einer Urkunde des Pontifikalarchivs bietet, trifft sicher das Richtige.

Pontificii libri führt Varro de l. l. V 98 an: *haec sunt*

¹ Bei Non. p. 223 M: *commentario veteri Fabi Pictoris legi.*

² Wir verweisen dafür auf Peter bei Roscher II 129ff. und Richter R. E. IX 1334ff.

³ Vgl. Gruppe in Bursians Jahresber. 186. Bd. (1921) 75f.

⁴ Bei Non. p. 532.

⁵ Bei Non. p. 352.

⁶ Wir führen die Stelle wegen ihrer Länge hier nicht an, da unten S. 101ff. über sie gehandelt werden wird.

⁷ Topographie der Stadt Rom I 1, 288.

quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquantur, quas et Accius scribit et in pontificiis libris videmus. Hier gibt Varro nicht eine Einzelheit, sondern eine allgemeine Feststellung auf Grund seiner Kenntnis der pontifikalischen Ritualanweisungen. Das *videmus* vor allem läßt auf wirkliche Kenntnis der Urkunden schließen. Die Stelle ist nun freilich schon wegen der Nennung des Accius nicht ganz klar; man kann im Zweifel darüber sein, was denn nun eigentlich aus den Pontifikalbüchern zu sehen war. Das *haec sunt* zu Anfang des Satzes kann sich wohl nicht gut auf etwas anderes als auf die vorher aufgezählte Reihe von Tieren (*sus, bos, taurus, ovis, vitulus, iuvenus, ircus, porcus*) beziehen, hingegen das *quas* geht offenbar auf das unmittelbar dem Satze vorausgehende *ariugas* zurück. Also wäre zu deuten: eine bestimmte Klasse von Tieren wurde in der alten Sprache (*veteres nostri*) als *ariuga* bezeichnet; davon kommt die sakrale Benennung *ariugae* für die Tiere, deren Eingeweide beim Opfer in der *olla* gekocht, nicht am Spieß gebraten werden. Dem steht nur entgegen, daß Varro *ariuga* offenbar in Zusammenhang mit *aries*¹ bringt, und es also nicht deutlich ist, ob er auch die übrigen Tiere, von denen er vorher gesprochen hat, mit darunter verstehen will. Paulus p. 100: *Hariuga dicebatur hostia cuius adhaerentia inspiciebantur exta* scheint darauf zu deuten, daß *ariuga* nicht eine bestimmte Tierart bezeichnet, sondern ein Sammelbegriff ist. Doch wissen wir nicht, ob nicht die ganze Erklärung des Paulus daraus hervorgegangen ist, daß man *hariuga* mit *haerere* zusammenbrachte. An der Varrostelle jedenfalls ist nur das eine sicher, daß *pontificii libri* angeführt werden und daß in diesen das Wort *ariugae* in irgend welchen Zusammenhängen öfter vorkam.

Eine dritte Stelle, an der Varro sich auf die *pontificum libri* beruft, steht bei Festus p. 189 s. v. *Opima spolia*: *M. Varro ait opima spolia esse, etiam si manipularis miles detraxerit, dummodo duci hostium non sint, ad aedem Iovis Feretri poni, testimonio esse libros pontificum in quibus sit: pro primis spoliis bove, pro secundis solitaurilibus, pro tertiis agno publice fieri debere. esse etiam Pompili regis legem opimorum spoliiorum talem: cuius auspicio classe procincta opima spolia capiuntur, Iovi Feretrio dari oporteat, et bovem caedito, qui cepit aeris CC <C> ... secunda spolia, in Martis ara in campo solitaurilia utra voluerit caedito ... tertia*

¹ Vgl. Kretzer, De Romanorum vocabulis pontificalibus 57. — Walde, Lat. etym. Wtb.³ 70f.

spolia, Ianui Quirino agnum marem caedito, C qui ceperit ex aere dato. cuius auspicio capta, dis piaculum dato. Obwohl die Handschriften des Festus nach der Nennung Varros eine Lücke von einer Zeile haben, ist doch anzunehmen, daß die Anführung der *libri pontificum* und der *lex Numae* dem Varro gehört. Das was die *libri pontificum* über die *opima spolia* aussagten, ist indirekt und offenbar in stark verkürzter Form wiedergegeben (so fehlen ja vor allem die Namen der Götter), während das Gesetz direkt (ob mit Auslassungen?) zitiert wird. Da Varro es für nötig hält, beide Quellen anzugeben, so wird zu seiner Zeit auch eine doppelte Überlieferung der Vorschrift vorhanden gewesen sein: eine allgemein bekannte, in der Sammlung der Königsgesetze, dem sogenannten *Ius Papirianum*, und eine zweite nicht allgemein zugängliche in den *libri pontificum*. Varro hätte sich damit begnügen können, die *lex Numae* wiederzugeben; da er außerdem, und zwar zuerst, also offenbar doch als das Wichtigere, die *libri pontificum* anführt, so bleibt kaum eine andere Möglichkeit als anzunehmen, daß er diese wirklich gekannt hat. Varro hatte auch keinen Anlaß, wie spätere Antiquare, sich mit der Anführung seltener und weit hergeholter Schriften zu brüsten. Wenn er außerdem wirklich XVvir war¹, so wird ihm auch das Pontifikalarchiv kaum verschlossen gewesen sein. Nur aus seiner Kenntnis alter Sakralurkunden heraus konnte er auch die Behauptung aufstellen, der Name der Venus habe zur Königszeit in Rom nicht bestanden². Kaum etwas anderes als diese dürfte er mit den *antiquae litterae*³ meinen, in denen er den Namen dieser Göttin nicht habe finden können.

Über Livius und Dionys von Halikarnaß können wir uns kurz fassen. Die *commentarii pontificum* bei Livius VI 1, 2 erklärten wir oben bereits als *annales*⁴. Eine zweite Anführung der *commentarii pontificum*⁵ geht offenbar auf die *legis actiones*. Diese meint auch Dionys mit den ἱεραὶ βίβλοι⁶. Ritualvor-

¹ Vgl. Cichorius, Röm. Stud. 199.

² Bei Macr. Sat. I 12, 13.

³ De l. l. VI 33. — Was freilich mit den *antiquae litterae* V 143 gemeint ist, ist ungewiß; doch kann auch hier sehr wohl an sakrale Urkunden gedacht werden.

⁴ S. o. S. 15.

⁵ IV 3, 9: *obsecro vos, si non ad fastos, non ad commentarios pontificum admittimur* . . .

⁶ A. R. X 1, 4: κομιδῆ δ' ὀλίγα τινὰ ἐν ἱεραῖς τῆν βίβλοις ἀποκείμενα, ἃ νόμων εἶχε δύναμιν, ὧν οἱ πατρίκιοι τὴν γυνῶσιν εἶχον μόνοι.

schriften hingegen kennzeichnet Dionys III 36, 4: (Ancus Marcius) συγκαλέσας τοὺς ἱεροφάντας (pontifices) καὶ τὰς περὶ τῶν ἱερῶν συγγραφάς, ὡς Πομπήλιος συνεστήσατο, παρ' αὐτῶν λαβῶν ἀνέγραψεν εἰς δέλτους καὶ προὔθηκεν ἐν ἀγορᾷ πᾶσι τοῖς βουλευμένοις σκοπεῖν. Livius I 32, 2 berichtet das selbe Ereignis: (*Ancus Marcius*) *longe antiquissimum ratus sacra publica ut ab Numa instituta erant facere, omnia ea ex commentariis regis pontificem in album elata proponere in publico iubet.* Beide Stellen gehen auf die annalistische Geschichtsschreibung zurück und lehren uns über die Pontifikalbücher kaum etwas, mag man sie nun als Überlieferung oder als Fabel betrachten.

Eine unserer wichtigsten Quellen ist Verrius Flaccus. Der Prinzenzieher war kein Grammatiker gemeiner Art; er hat, wie sich in seinen Werken zeigt, den Bestrebungen seiner Zeit verständnisvoll tätig gegenübergestanden. Ihm verdanken wir das einzige Wort *nesi* = *sine*¹, das von der öfter als Vorbild verwendeten² *lex arae Dianae in Aventino* übriggeblieben ist. Es ist gewiß mehr als Zufall, wenn wir uns an den jungen Marc Aurel erinnert fühlen, der von seinem Lehrer auf die Schönheit des alten Latein hingewiesen, in Anagni, der uralten Hernikerstadt, die Inschrift: *flamen sume samentum* entdeckte und nicht säumte, seinem Fronto das sogleich mitzuteilen³. Verrius Flaccus, dem Liebhaber und Deuter der alten Sprache⁴, werden sich nicht minder als Varro die Priesterarchive erschlossen haben. So werden wir uns nicht wundern, daß uns bei ihm nicht allgemeine Hindeutungen auf die pontifikalen Schriften begegnen — selbst Varro führte ja die *libri pontificum* nur im Plural an — sondern recht genaue Wendungen.

Sein Werk *de significatu verborum* ist uns nur in der kürzenden Überarbeitung des Festus und in dem Auszug, den Paulus Diaconus aus Festus anfertigte, erhalten. Daher ist unser Urteil über das, was Verrius Flaccus wirklich bot, unsicher. Jedoch können wir den uns wenigstens zum Teil vorliegenden Text des Festus im großen Ganzen für Verrius Flaccus in Anspruch nehmen. In diesem Text finden sich zunächst die uns aus Cicero und Varro bereits bekannten Wendungen *libri pontificum* oder

¹ Festus p. 165.

² Vgl. CIL III 1933 = Dessau 4907 und CIL XII 4333 = Dessau 112.

³ Fronto IV 4 Naber. S. Buecheler, Kl. Schr. II 463.

⁴ Bei den Wettkämpfen seiner Schüler setzte er als Preis einen *liber aliquis antiquus, pulcher aut rarior* aus. Suet. de gramm. 17. — Vgl. auch Reitzenstein, Verr. Forsch. 20.

pontificii zweimal: p. 189 s. v. *Opima spolia* in den oben¹ angeführten Worten Varros und p. 356 s. v. *Tesca*. Doch ist die Lesung an der zweiten Stelle infolge der Textverstümmelung unsicher. Überliefert ist dort:

..... *nt pontificis libri, in quibus*
 *que sedemque tescumque*
 *dedicaverit, ubi eos ac-*
 *propitiosque.*

Die Glosse gehört zum ersten Teil des Buchstabens T. Zweierlei ist sicher: daß *tescum* ein sakrales Wort ist und daß es im Schrifttum der *pontifices* wie dem der Augurn vorkam². Die drei letzten oben angeführten Zeilen scheinen geradezu einer sakralen Formel zu entstammen, wie das feierliche *sedemque tescumque* und das Schlußwort *propitiosque*³ vermuten lassen. Unsicher aber ist es, ob eine Schrift eines *pontifex* angeführt wird, das heißt also nicht die Pontifikalbücher, oder ob wirklich O. Müllers Behauptung: *scribe pontifici* das Richtige trifft. Bedenkt man, daß Verrius Flaccus sonst mit ganz anderen Wendungen die sakralen Schriften bezeichnet⁴ und sich gerade des Ausdrucks *libri pontificii* nicht zu bedienen scheint, so wird man entweder die Überlieferung *pontificis* bestehen lassen und vermuten, daß ein Name ausgefallen ist oder aber annehmen müssen, daß bei Verrius Flaccus hier die *pontificii libri* in einem Zitat wie p. 189 s. v. *Opima spolia* stehen. Die Annahme liegt nahe, daß Verrius Flaccus hier den Varro benutzt, der nicht nur de l. l. VII 8 ff. über das merkwürdige Wort handelt, sondern, wenn wir diesen Schluß aus einer Stelle des Pseudacro⁵, wo das Wort auf sabinischen Ursprung zurückgeführt wird, ziehen dürfen, sich auch an einer anderen Stelle noch darüber geäußert hat, vielleicht in den Antiquitates.

(Die *libri pontificum* hat O. Müller, p. 154 s. v. *Mutini Tutini* eingesetzt, ob mit Recht, steht dahin)⁶.

Die *libri sacrorum* p. 141 s. v. *Molucrum* stehen in einem Zitat aus Cloatius: *Cloatius et Aelius* (ich folge der auch von

¹ S. o. S. 20.

² Das wird bestätigt durch Varro de l. l. VII 8.

³ Vgl. den Schluß des *carmen dedicationis* der *lex arae Augusti* von Narbonne (CIL XII 4333 = Dessau 112): *uti si es volens propitium.*

⁴ S. die gleich folgenden Stellen.

⁵ In Horat. epist. I 14, 19: *Tesqua: loca deserta et difficilia lingua Sabinorum sic dicuntur.*

⁶ Z. St. vgl. auch G. Link, De vocis „sanctus“ usu pagano (Diss. Regim. 1910) 10.

O. Müller gebilligten Vermutung des Ursinus) *in libris sacrorum molucrum esse aiunt ligneum quoddam quadratum ubi immolatur*. Müller z. St. will unter den *libri sacrorum* Tempelinventare verstehen und verweist dafür auf drei Stellen des Servius auctus, die aber anders zu deuten sind ¹. Als sicher kann nur gelten, daß das Wort *molucrum* in sakralen Schriften vorkam, unter denen hier aber kaum die pontifikalen zu verstehen sind ².

Für Verrius Flaccus selbst dürfen wir in Anspruch nehmen die Wendung *commentarii sacrorum pontificalium* und die dreimalige Erwähnung eines *commentarius (-um) sacrorum*: p. 286 (*Recto fronte*) ... *etiam in commentariis sacrorum pontificalium frequenter est hic ovis et haec agnus ac porcus. quae non ut vitia, sed ut antiquam consuetudinem testantia debemus accipere*. Dieselbe Eigentümlichkeit des alten Sprachgebrauchs wird erwähnt Paulus p. 6 s. v. *Agnus* und p. 195 s. v. *Ovem*. Es ist also wahrscheinlich, daß dort im (verlorenen) Texte des Festus ebenfalls die *commentarii sacrorum pontificalium* angeführt waren, wenn auch der Text des Paulus wie so oft von einem solchen Hinweis nichts mehr erkennen läßt.

Der Singular *commentarius(-um) sacrorum* steht an folgenden drei Stellen:

p. 161: *Malluvium + latum + in commentario sacrorum significat manus qui lavet. a quo malluviae dicuntur, quibus manus sunt laetae, perinde ut quibus pedes, pelluviae* ³.

p. 165: *Nectere ligare significat, et est apud plurimos auctores frequens. Quin etiam in commentario sacrorum usurpatur hoc modo: „pontifex minor ex stramentis napuras nectito“, id est, funiculos facito, quibus sues adnectantur* ⁴. (Vgl. p. 169: *Napuras nectito cum dixit pontifex, funiculi ex stramentis fiunt*) ⁵.

¹ Die Stellen werden unten S. 43f. behandelt.

² Ob nicht statt *sacrorum* überhaupt *Saliorum* zu lesen ist? Von *libri Saliorum* spricht Varro de l. l. VI 14. Daß das Wort dort vorkam, sehen wir aus den unmittelbar folgenden Worten des Festus: *idem Aelius in explanatione carminum Saliarium eodem nomine appellari ait, quod sub mola supponatur*. Der Deutung, die Cloatius aus Aelius Stilos Erklärung der Salierlieder kannte, fügt also Verrius Flaccus eine weitere an, die Cloatius nicht übernommen hatte; anzunehmen, daß Aelius Stilo sich noch an einer anderen Stelle über das Wort *molucrum* geäußert habe, ist überflüssig. Über die Ableitung von *molucrum* s. Specht, KZ 49, 231.

³ Paulus p. 160: *Malluvium dicitur, quo manus lavantur. malluviae, quibus manus sunt lotae; pelluviae, quibus pedes*.

⁴ Paulus p. 164: *Nectere ligare*.

⁵ Paulus p. 168: *Napurae funiculi*.

p. 360: *Tauri verbenaque in commentario sacrorum significat ficta farinacea*¹.

Die Glosse *Recto fronte* gehört zu den sogenannten catonischen, die in den „zweiten Teilen“ stehen; doch ist ja das Zitat der *commentarii sacrorum pontificalium* in dieser Glosse nur beiläufig und dürfte vor allem entweder unter *Agnus*² oder *Ovem*³ zuerst aufgetreten sein. Diese Glossen aber gehören den „ersten Teilen“ an. *Nectere* (p. 165) und *Napuras* (p. 169) stehen beide im ersten Teil des Buchstabens N, wie auch *Tauri verbenaque* (p. 360) im ersten Teil von T. Nur *Malluvium* (p. 161) steht im zweiten Teil von M, und zwar in sakraler Umgebung. Diese Tatsache allein genügt aber nicht zum Erweis, daß Verrius Flaccus die aus *commentarii sacrorum* zitierten Worte Schriftstellern entnommen habe; vielmehr spricht nichts dagegen, daß er die zitierten sakralen Urkunden selbst gesehen hat.

Wir dürfen annehmen, daß Verrius Flaccus viel öfter, als uns der dürftige Auszug des Paulus ahnen läßt, sakrale Urkunden anführte. Das ergibt sich schon daraus, daß von den vier oben ausgeschriebenen Glossen Paulus zwei überhaupt nicht hat (*Recto fronte* und *Tauri verbenaque*, Festus p. 286 und 360) und bei den beiden anderen seine Worte uns nicht im mindesten ahnen lassen, daß wir es mit Wendungen der sakralen Sprache zu tun haben. Wo Festus nicht nur den Titel einer Schrift nennt, sondern sogar eine Stelle aus ihr anführt, begnügt Paulus sich mit der bloßen Worterklärung durch einen einzigen Ausdruck wie z. B. bei *Nectere* (p. 164). Etwas ausführlicher ist er bei *Malluvium* (p. 160).

Für eine große Zahl von Glossen, die bei Paulus durch ein karges *dicitur*, *dicebatur*, *appellabant* oder auch nur ein *est* mit ihrer Erklärung verknüpft werden, dürfen wir also bei Festus und noch mehr bei Verrius Flaccus ein genaues Zitat voraussetzen. Solche Glossen sind, um nur ganz wenige zu nennen, z. B.: *Armita* (p. 4), *Cincta* (p. 65), *Coinquere* (p. 65), das mit ziemlicher Sicherheit einer sakralen Schrift zuzuweisen ist, die die vor einer Hainlichtung nötigen Sühnopfer angab, wie sie Cato⁴ beschreibt, und wie sie die Arvalen, in deren Akten

¹ Fehlt bei Paulus.

² Paulus p. 6.

³ Paulus p. 195.

⁴ *De agri cult.* 139. Bei Cato steht freilich: *illiusce sacri coercendi ergo*. Sollte hier nicht eine Erklärung in den Text gedrungen sein und ein ursprüngliches *coinquendi* verdrängt haben?

das Wort wiederkehrt ¹, vornehmen; *Mactus* ² (p. 125), *Umbræ* (p. 377) und manche andere. Bei *Persillum* (p. 217) ist das *vocant sacerdotes* des Festus bei Paulus (p. 216) zu einem bloßen *dicebant* ohne Subjekt geworden. Und wenn es bei Paulus s. v. *Februarius* (p. 85) von den *Lupercalia* heißt: *is quoque dies februatus appellabatur*, so belehrt uns Varro de l. l. VI 13 darüber, was diesem *appellabatur* eigentlich zugrunde liegt: *rex cum ferias menstruas nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat*.

Auch Plinius in seiner *naturalis historia* bezieht sich an zwei Stellen auf sakrale Urkunden: *ita enim est in commentariis pontificum: augurio canario agendo dies constituentur, priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant* (XVIII 14). Daß Plinius die priesterlichen Aufzeichnungen selbst eingesehen habe, ist nicht anzunehmen. Doch läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, welchem der im Quellenverzeichnis zu Buch XVIII genannten Schriftsteller er diese wörtliche Anführung aus den *commentarii pontificum* verdankt, ob dem Masurius Sabinus, dem Verrius Flaccus, dem Varro oder dem Ateius Capito ³.

Mit größerer Sicherheit läßt sich das für die zweite Stelle sagen, die einen freilich ganz allgemein gehaltenen Hinweis auf die pontifikalen Urkunden bietet: *Verrius Flaccus auctores ponit quibus credat in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. et durat in pontificum disciplina id sacrum constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo ageret* (XXVIII 18). Die Nachricht geht sicher auf den zu Anfang genannten Verrius Flaccus zurück ⁴, doch wird die Wendung *in pontificum disciplina* dem Plinius zuzuschreiben sein. Das *carmen evocationis*, auf das Plinius hier offenbar anspielt, überliefert Macrobius Sat. III 9, 7—8 aus dem fünften Buche der *Res reconditæ* des Sammonicus Serenus, der es seinerseits in *Furii vetustissimo libro* gefunden haben wollte ⁵.

¹ S. Henzen, *Acta frat. Arv.* 20 sq.

² Vgl. Serv. Aen. IX 641: *sermo tractus a sacris*.

³ Für Verrius Flaccus entscheidet sich Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius* (Berlin 1897) 300.

⁴ Vgl. Münzer 308.

⁵ Über die bei Macrobius überlieferte Form des *carmen* und ihr Verhältnis zu der ursprünglichen Fassung wie auch über die Gründe der Abänderung s. Wissowa RE VI 1153.

Einen Hinweis nur auf die Sakralurkunden, doch einen sehr belehrenden, bietet Tacitus ann. III 58 und 71. Der *flamen Dialis* Servius Maluginensis stellt die Forderung, Asien als Provinz zu bekommen, und erklärt, die Behauptung, der *flamen Dialis* dürfe Italien nicht verlassen, bestehe zu Unrecht. Keine anderen Bestimmungen gälten für ihn als für die *flamines* des Mars und Quirinus. Wenn diese aber an der Spitze von Provinzen gestanden hätten, warum sei es den *flamines* des Juppiter verboten? *nulla de eo populi scita, non in libris caerimonia- rum reperiri*. Wenn die Stelle des *flamen Dialis* 75 Jahre lang ohne Schaden für den Staat unbesetzt gewesen sei, so werde wohl eine einjährige Abwesenheit des *flamen* noch viel leichter zu ertragen sein. Nur private Feindschaft hätte die früheren *pontifices maximi* veranlaßt, den *flamines Diales* den Weggang in eine Provinz zu verbieten: *nunc deum munere summum pontificum etiam summum hominum esse, non aemulationi, non odio aut privatis adfectionibus obnoxium*. Man einigt sich schließlich darauf, den Bescheid des *pontifex maximus*, Tiberius, abzuwarten.

Die Antwort des Tiberius wird cap. 71 erzählt: *dilatatum nuper responsum adversus Servium Maluginensem flaminem Dialem prompsit Caesar recitavitque decretum pontificum: quotiens validudo adversa flaminem Dialem incessisset, ut pontificis maximi arbitrio plus quam binotium abesset, dum ne diebus publici sacrificii neu saepius quam bis eundem in annum. quae principe Augusto constituta satis ostendebant annuam absentiam et provinciarum administrationem Dialibus non concedi. memorabaturque L. Metelli pontificis maximi exemplum, qui Aulum Postonium flaminem attinuisset*. (Es handelt sich um einen *flamen Martialis* 242 v. Chr.)

Was sind nun jene von Tacitus erwähnten *libri caerimonia- riarum*? Da Tacitus hier nach den Senatsakten berichtet¹, so darf man annehmen, daß er in der Tat einen technischen Ausdruck gebraucht oder doch die Wendung wiedergibt, deren sich der Redner selbst bediente. *Caerimonia* kommt zwar zuerst bei Cicero vor, doch hat das seiner Herkunft nach völlig dunkle Wort² gewiß ein sehr hohes Alter. Es bedeutet im Singular „Heiligkeit“, im Plural „religiöse Bräuche“, etwa das, was wir unter Zeremonien verstehen³. So spricht Cicero de har. resp. 12

¹ Vgl. Mommsen, Ges. Schr. VII 258.

² Vgl. Walde, Lat. Etym. Wtb.³ 132.

³ Fernzuhalten ist hier das Gelliuskapitel über den *flamen Dialis* (NA X 15), das mit den Worten beginnt: *Caerimoniae impositae flamini*

de deorum penetium Vestaeque matris caerimoniis, pro Mil. 22 ist von *caerimoniae violatae* die Rede. In den *libri caerimontiarum* müssen also die Anweisungen für die kultischen Begehungen enthalten gewesen sein; die vom *flamen Dialis* hier angeführten *libri caerimontiarum* enthielten also die von ihm zu vollziehenden *sacra*¹. Doch sie enthielten mehr als dies. Servius Maluginensis hätte sie nie zum Beweise für die dem *flamen Dialis* auferlegten Einschränkungen anführen können, wenn nicht in ihnen von dem, was Gellius NA X 15, 1 mit *castus* bezeichnet, die Rede gewesen wäre. Also die *sacra* und die *castus* des *flamen Dialis* waren in den *libri caerimontiarum* aufgezeichnet. Eine solche Vermischung darf nicht wundernehmen: eben die *castus* sind es ja, die die Reinheit des Opfernden verbürgen. Sie mußten also eine Stelle in den Ritualbüchern haben, und zwar in engstem Zusammenhange mit den Opferanweisungen. Das Ritual des *flamen Dialis* wird also ähnlich zu denken sein wie das des Priesters des Zeus Polieus in Kos², in dem auch zuerst die Reinheitsvorschriften aufgeführt sind³ nebst den bei einem Verstoß gegen sie vorzunehmenden Sühnungen⁴ und dann die Anweisungen für die Opfer an den Gott gegeben werden. Die in ihrem eigentlichen Werte bisher noch nicht erkannten Angaben des Tacitus, die nicht durch die vielfältigen Brechungen der antiquarischen oder juristischen Literatur hindurchgegangen sind, sondern auf den lebendigen Worten eines Mannes beruhen, der die Dinge kennt, von denen er spricht, lehren uns also eine wichtige Tatsache kennen.

In den Strom der antiquarischen Überlieferung führt uns Gellius zurück, der an zwei Stellen, die beide bisher sehr hoch eingeschätzt worden sind, obwohl ihr Wert fraglich ist, priesterliche Dokumente anführt. Es sind die Stellen NA X 15, 1: *Caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multi-*

Diali multae, item castus multiplices. Das Kapitel stammt aus Masurius Sabinus: dieser aber befolgte, wie aus Gellius NA IV 9, 8 hervorgeht, von den vier antiken Etymologien des Wortes (*ab oppido Caere, a Cerere, a caritate, a carendo*) die letzte, *a carendo*, verstand also unter *caerimoniae* so etwas wie *castus*. *Caerimonia* heißt das nun aber niemals; s. das Verzeichnis der Ausdrücke für Fasten bei Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern (RGVV XXI 1). Gießen 1929. S. 6. 11. 13.

¹ *Caerimoniae* mit *sacra* gleichgesetzt: Serv. Aen. IV 302.

² S. Herzog, Heilige Gesetze von Kos (Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. Jg. 1928. Phil.-hist. Kl. Nr. 6), Berlin 1928, 15.

³ ἀγνεύεσθαι δὲ τῶνδε τὸν ἱερῆ.

⁴ αἱ δὲ τί κα τούτων τῶμ μυσαρῶν τῷ ἱερῆ συμβῆ φαγέν, περιτὰ μέσθω χοίρω ἔρσει καὶ καθάρασθω ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμίας κ. τ. λ.

plices, quos in libris qui de sacerdotibus publicis compositi sunt, item in Fabii Pictoris librorum primo scriptos legimus. NA XIII 23: *Comprecationes deorum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. in his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienemque Martis*¹.

Die erste Stelle bildet die Einleitung zu dem berühmten Kapitel, in dem die Reinheitsvorschriften für den *flamen Dialis* aufgezählt werden. Da Gellius im Verlaufe seiner Aufzählung den Masurius Sabinus nennt (§ 17), so hat man, sicher mit Recht, erschlossen², daß Gellius den ganzen Abschnitt aus jenem Juristen der tiberianischen Zeit entnommen hat. Auch dieser aber scheint den Fabius Pictor nicht selbst gekannt, sondern die aus diesem stammenden Nachrichten von Ateius Capito übernommen zu haben³. Angesichts dieser vielfachen Brechung, die das ursprüngliche Gut des Fabius Pictor hat durchmachen müssen, erscheint es mehr als fraglich, ob die Bezeichnung *libri qui de sacerdotibus populi Romani compositi sunt* irgendeine Gewähr hat. Sie trägt zudem in ihrer blassen, nichtssagenden, ein wenig gespreizten Allgemeinheit deutlich den Stempel gellianischer Art⁴; sie dem Fabius Pictor zuzuschreiben, geht nicht an. Fragen wir, welche Kenntnis denn Gellius von den *libri pontificum* gehabt haben kann, so ist zu antworten: keine andere als die ihm durch seine literarischen Quellen vermittelte. Daß er je eine der sakralen Urkunden zu Gesicht bekommen hätte, darauf deutet nicht die schwächste Spur. So werden wir denn auf keinen Fall der Ansicht von Ambrosch⁵, Luebbert⁶ und Peter⁷, die heute allgemein herrscht, beipflichten und die Wendung des Gellius für eine amtliche Bezeichnung eines besonderen Teiles der *libri pontificum* nehmen,

¹ Zur Deutung dieser Namenverbindungen s. Latte, ARW XXIV (1926) 244 ff., besonders 252 ff.; Altheim, *Studi e materiali di storia delle religioni* VIII (1932) 162 f.; Kerényi ebenda IX (1933) 17 ff.

² S. Hosius in der Praefatio seiner Ausgabe p. XLI. Peter, Quaest. pont. spec. 14.

³ Peter a. O. 20 sq.

⁴ Vgl. die an der zweiten Stelle erwähnten *libri sacerdotum populi Romani* und Wendungen wie XVI 6, 13: *in commentariis quibusdam ad ius pontificum pertinentibus*.

⁵ Observat. (s. o. S. 10 Anm. 2) 7. 13.

⁶ Commentationes pontificales (Berolini 1859) 80.

⁷ AaO. 7 sq.

sondern entweder Marquardt folgen, der die *libri qui de sacerdotibus publicis compositi sunt* nicht als Pontifikalbücher, sondern als Auszüge aus ihnen deutete¹, oder aber annehmen, daß Gellius auf Grund der allgemeinen Vorstellung, die er von jenen Büchern hatte, den Titel selbst gebildet hat. Das Gleiche gilt von der zweiten Stelle, wo die *libri sacerdotum populi Romani* erwähnt sind. Schon Mercklin² wies darauf hin, daß das einzige von Gellius angeführte Beispiel einer *comprecatio* in § 13 aus einer Rede genommen ist. Auch die Wendung *in his scriptum est* läßt nicht erkennen, ob die *libri sacerdotum* oder die *antiquae orationes* gemeint sind. Die Quellenuntersuchung³ führt das ganze Kapitel auf Varros *Antiquitates rerum divinarum* zurück, ob mit Recht, ist nicht ganz sicher. Es ist nämlich nicht wahrscheinlich, daß Varro in den *Antiquitates* so ausführlich die Zeugnisse für den Gebrauch des Namens *Nerio* bei den alten Schriftstellern nebst rein grammatischen Erläuterungen gegeben habe. Gellius zitiert zum Schluß, freilich in ganz unbestimmter Form (*in commentario quodam*) den allerdings auch von Varro⁴ öfter angeführten Servius Claudius, den Schwiegersohn des Aelius Stilo. Unmöglich ist es nicht, daß Gellius hier manches dem Varro, manches dem Servius Claudius verdankt. Wie dem aber auch sei: jene zu Anfang des Kapitels aufgezählten Götternamen stammen ziemlich sicher aus Varro. Auf diesen allein gründet sich also auch Gellius' Vorstellung von den *libri sacerdotum*. Die Ausdrucksweise hingegen ist wieder dem Gellius eigentümlich⁵ und dürfte kaum auf Varro zurückgehen. Also auch hier stellt Gellius an den Anfang eines Kapitels einen recht weit hergeholtten Titel, der aber von ihm selbst auf Grund einer durch literarische Quellen vermittelten Vorstellung erfunden ist. Ihn als Zeugnis für die *libri pontificum* zu verwenden, geht nicht an⁶.

Ebensowenig Wert kommt den Angaben des Censorinus zu (*de die nat.* 3, 4): *sed et alii sunt praeterea dei complures ho-*

¹ Römische Staatsverw. III² 300 Anm. 1.

² Fleckeisens Jahrb. 3. Suppl.-Bd. 658.

³ S. Hosius, Praefatio p. XLVII.

⁴ De l. l. VII 66. 70. 106.

⁵ Vgl. o. S. 49 Anm. 4.

⁶ Gegen die hohe Bewertung dieser Stelle wandte sich auch Agahd (Fleckeisens Jahrb. 24. Suppl.-Bd. Lpz. 1898) 133 Anm. 1: *Gellium ipsum locum parum perspexisse non miramur, modo ne illius stuporem exosculentur viri docti.*

minum vitam pro sua quisque portione adminiculantes, quos volentem cognoscere indigitamentorum libri satis edocebunt. Was Censorinus von den Indigitamenten wissen konnte, geht auf Granius Flaccus zurück, der kurz vorher angeführt wird. Schlüsse auf pontifikale Indigitamenta daraus zu ziehen, ist unmöglich¹.

Unter den Schriftstellern, auf denen unsere Kenntnis von römischem Kult und römischer Religion beruht, nehmen eine wichtige Stellung die Vergilerklärer, vor allem Servius und der sogenannte Servius Danielis ein, denen Macrobius anzureihen ist, da er zu ihnen in engster Beziehung steht. Alle drei zeichnen sich durch eine große Zahl künstlicher und gesuchter Wendungen aus, mit denen sie auf den pontifikalen Schriftenkomplex hindeuten. So finden sich (abgesehen von den Ausdrücken: *libri pontificales, sacri* oder *sacrorum*, von denen unten² gehandelt werden soll) folgende Wendungen, die darauf hinweisen sollen, daß eine Tatsache sakraler Art auf römischen Brauch zurückgeführt werden kann:

bei Servius:

- Romanae caerimoniae* (Aen. IX 624).
publica caerimoniarum opinio (Aen. VIII 601).
ritus Romanorum (Aen. I 736).
pontificalis ritus (Aen. VIII 275).
ritus sacrificii (Aen. V 77).
ritus sacrorum (Aen. III 231).
Romanus mos (Aen. III 64. V 71. XII 119).
mos sacrorum (Aen. I 736), *sacrificantum* (Aen. III 370).
mos est (Aen. IV 57. VIII 183).
mos erat (Aen. VIII 279).
consuetudo Romana u. ä. (Aen. XI 2. XII 173).
ratio sacrificii (Aen. III 178), *sacrorum* (Aen. 370).
in sacrificiis (Aen. I 292).
in sacris (Aen. I 277. II 116. IV 510. V 71. VI 244. 741. VIII 31.
 63. 641. XI 339. Ecl. II 70).
sacrorum est (Aen. II 104. VIII 3).
sacrorum lex (Georg. I 498).
verbum sacrorum (Aen. VI 248. 252. X 228).
sacerdotum verbum (Georg. II 194).
verbum pontificale (Aen. I 519. Georg. III 16).

¹ Vgl. Wissowa, Ges. Abh. 306 ff. — S. auch oben S. 8.

² S. u. S. 35 ff.

verba quibus pontifex maximus utitur (Aen. II 148).
in precibus (Aen. VIII 72).
constat (Aen. I 701).
necesse erat (Aen. VIII 103. 664).
piaculum (Aen. II 104. 134. III 407. VIII 110. 173. XI 339).
nefas est (Aen. VI 176).
non licet (Aen. IX 298).

Servius auctus bedient sich folgender Wendungen:

caerimoniae (Aen. IV 374).
caerimoniae veteres (Aen. I 305).
antiquae caerimoniae (Aen. II 57).
disciplina caerimontiarum (Aen. XII 172).
vetus caerimontiarum ius (Aen. IV 137).
ritus Romanarum caerimontiarum (Aen. VIII 552).
caerimoniae flaminum (Aen. XI 76).
ritus Romanus (Aen. XII 120).
vetus sacrorum ritus (Aen. VIII 552).
ritus vetus (Georg. I 21).
ritus vetustissimorum sacrorum (Aen. X 419).
Romanus mos (Aen. IV 507).
mos pontificum (Georg. I 21. Aen. IV 577).
vetus mos (Aen. II 140).
veteres vocabant (Aen. VIII 343).
apud antiquos mos erat (Aen. VIII 279).
disciplinae pontificum (Georg. I 270).
vetus religio pontificum (Aen. IV 262).
verbum pontificale (Aen. II 119).
pontifices precabantur (Aen. II 351).
pontifices dicunt (Aen. II 141).
pontifices negant (Georg. IV 379).
ius pontificum (pontificale) (Aen. II 57. 119. 351. III 607).
flamonium ius (Aen. III 607).
verbum sacrorum (Aen. II 140. III 264. IV 57. VIII 106).
in sacris (Georg. I 10. Aen. I 701. IV 168. 683. VIII 33. XI 19.
 558).
in sacrificiis (Aen. III 457).
solere (Ecl. VII 21. Georg. I 268. Aen. III 134. 178).
necesse erat (Aen. IV 219).
observatur (Aen. IV 58).
non licet (Aen. I 305. II 2. III 134. 607. XI 76).
piaculum (Aen. IV 646. XII 120).

Die Ausdrucksweise der beiden Scholienmassen stimmt also im wesentlichen überein, wenn auch der sogenannte erweiterte Servius in seinen Wendungen ein wenig kühner ist als der echte. Hervorzuheben ist jedoch, daß Servius auctus sich oft bemüht, die Altertümlichkeit einer Tatsache zu betonen durch Hinzufügung eines *vetus* oder *antiquus*, während der kürzeren Fassung dieses Bestreben fremd ist¹.

Die Mannigfaltigkeit und künstliche Art jener Ausdrucksweise kennzeichnet deutlich die Entfernung der beiden Vergilkommentatoren oder vielmehr ihrer Quelle (Donat?) von den eigentlichen Ursprüngen ihres Wissens. Sie ist zugleich ein Beweis dafür, daß es ihnen auf Urkundlichkeit ihrer Aussagen nicht ankam. Derjenige, welcher zuerst den Gedanken faßte, Vergil zum Bewahrer und Verkünder ältester sakraler Weisheit zu machen, suchte die Beweise für seine Lehre, wo er sie nur finden konnte. Ihm war es gleich, ob er eine unbezweifelbare Tatsache des alten Kultes oder eine spätere gelehrte Deutung oder eine philosophische Theorie sich zunutze machte, wenn nur damit bewiesen werden konnte, daß Vergil in der Tat *antiquitatis* oder *iuris pontificii peritissimus* gewesen sei. Auch Parallelen aus fremden Kulturen verschmähte er nicht. Ja es fehlt nicht an Stellen, wo bei den beiden Vergilkommentatoren Römisches und Fremdes undurchdringlich vermischt erscheint, ohne daß sich immer mit Sicherheit eine Scheidung durchführen ließe. So heißt es zu den Worten Vergils Aen. XII 169: *Puraque in veste sacerdos: inpolluta et pura dicitur vestis qua festis diebus uti consueverant sacra celebraturi*. Servius auctus fügt hinzu: *ut neque funesta sit neque fulgurata neque maculam habeat ex homine mortuo. est autem linea et purpurea. purpura maris vicem ad piandum praebet, linum vero fluminis, quia, cum vere primo in oriente flumen inundasset, sponte sua linum natum Plinius Secundus² dicit. ideo magistratus et sacrificaturi togam*

¹ Ein Blick auf das Lemma *veteres* in dem Serviusindex von Mountford und Schultz (Ithaca 1930) zeigt deutlich das auffallende Überwiegen dieser Ausdrucksweise bei Servius auctus. Die Umwandlung präziser Angaben in eine die Altertümlichkeit hervorhebende Wendung erfolgt jedoch schon in verhältnismäßig früher Zeit und ist recht aufschlußreich für die Art, wie die Kaiserzeit die Dinge des römischen Kultes ansah: während es bei Varro ganz präzise heißt (de l. l. VI 13): *rex cum ferias menstruas nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat*, lesen wir bei Plut. Rom. 21, 4: τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκόλουσεν Φεβράτην. Aus diesem ein Beispiel läßt sich ermessen, wie wertvolle Nachrichten sich hinter jenen Wendungen des Servius auctus verbergen mögen.

² Ein ähnlicher Hinweis Aen. VIII 33.

praetextam habent et manus ablutas detergere lineis mantelibus curant. Die Worte des Servius geben eine ganz allgemein gehaltene Erläuterung des Wortes *purus*. Servius auctus fügt eine Definition des Wortes hinzu, die auf gute Quellen zurückgeht; was er sagt, stimmt zum Teil wörtlich mit dem überein, was Festus p. 249 s. v. *Pura vestimenta* bietet¹. Dann aber heißt es: dieses Gewand sei aus Leinen und Purpur. Muß dies schon befremden, da doch die *toga praetexta* aus Wolle ist² und überhaupt Leinen dem römischen Kult fremd ist³, so läßt sich das dann folgende noch viel weniger mit römischen Anschauungen vereinigen. Wir sehen auch deutlich, daß hier die Deutung einer Kulttatsache auf Grund ägyptischer Anschauungen vorliegt⁴. Also wird wohl auch das Leinengewand dorthin gehören. Wir haben auch nicht lange zu suchen: im Isiskult waren leinene Gewänder vorgeschrieben⁵. Mit *ideo* wird dann wieder etwas dem römischen Brauch Entnommenes angeknüpft.

Immer wieder heißt es, der Dichter deute *inventia occasione latenter* auf irgend eine Tatsache sakraler Art hin. Doch müssen wir uns hüten, jeden derartigen Hinweis des Kommentators auf Römisches zu beziehen. Oft ist es ganz offenkundig, daß der Scholiast nur Gelegenheit sucht, ein neues Geheimnis in den Worten des Dichters zu entdecken, das ihm erlaubt, sein Wissen kundzutun. Wenn z. B. Vergil Aeneis VIII 34 vom Tiberflusse sagt: *et crines umbrosa tegebat harundo* so benutzt der erweiterte Servius das zu einer ausführlichen Auseinandersetzung über die reinigende Kraft des Schilfes, das einem Flusse entspreiße. *Ideo* fährt er dann fort *inventia occasione poeta harundinibus tectum fluvium inducit, ut doceat hoc etiam harun-*

¹ Der schwer verstümmelte Text läßt das gerade noch erkennen. Paulus p. 248 gibt folgendes: *Pura vestimenta sacerdotes ad sacrificium habebant, id est: non obsita, non fulgurita, non funesta, non maculam habentia.*

² Vgl. auch Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu capita duo* (RGVV XI 2) Giessen 1911. S. 25. 37 ff.

³ Vgl. Serv. auct. Aen. XII 120: *adeo autem (linum) a Romano ritu alienum est, ut, cum flaminica esset inventa tunicam laneam lino habuisse consutam, constitisset ob eam causam piaculum esse commissum.*

⁴ Vgl. Eitrem, *Opfertritt und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) 85 Anm. 1.

⁵ Auch sonst finden sich Hinweise auf den Isiskult, z. B. Serv. Aen. II 116, und auf *Aegyptia sacra*, z. B. Georg. IV 363. Vgl. dazu Baehrens, *Cornelius Labeo atque eius commentarius Vergilianus* (Gandavi-Lipsiae 1918) 160.

dinibus in purificatione quod per aquam impleri posse, sicut in sacris traditur. Was für *sacra* das aber sind, verschweigt er. Es handelt sich wohl kaum um römische; denn da es im folgenden heißt: *docet (sc. poeta) quaedam sacra pure a linteatis debere fieri*, so wird wohl wieder an den Isiskult zu denken sein.

Bleiben wir also oft genug — die angeführten Stellen geben nur zwei besonders charakteristische Beispiele — im Ungewissen darüber, ob sich die Aussagen der Kommentatoren überhaupt auf Eigentümlichkeiten des römischen Kultes beziehen oder nicht, so erhebt sich bei dem, was sicher auf römischen Brauch zu deuten ist oder ausdrücklich als römisch oder pontifikal gekennzeichnet ist, eine neue Schwierigkeit: die Quellen, aus denen die Kommentatoren oder vielmehr ihre Gewährsmänner schöpfen, bleiben allzu oft im Dunkel, so daß nur geringe Möglichkeiten bestehen, echtes altüberliefertes Gut von späteren Deutungen und Zusammenfassungen zu scheiden. Wir wissen, daß schon die Quellen der uns erhaltenen Kommentare ihr Material in gedeutetem und nach besonderen Absichten geordnetem Zustande überkamen¹; rechnen wir alle die Verwandlungen hinzu, denen das überlieferte Gut bei der Anwendung auf die Worte des Dichters sich unterwerfen mußte, so könnte es scheinen, als habe das was die Scholiasten mit vollen Händen bieten, nur einen geringen Wert für die Erkenntnis der römischen Religion. Nichtsdestoweniger ist dieser Schein falsch, nur wird bei jeder einzelnen Nachricht die Frage nach ihrer Herkunft und nach ihrem Wesen zu stellen sein. Einige Richtlinien dafür werden im letzten Teile² unserer Untersuchung gegeben werden.

Hier seien nur die Stellen behandelt, an denen bei Servius und Servius auctus pontifikale Aufzeichnungen ausdrücklich genannt werden. Es kann natürlich nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, daß weder die Vergilkommentatoren noch auch ihre unmittelbaren Gewährsmänner je Einblick in das Archiv der *pontifices* gehabt haben. Doch wäre es denkbar, daß derjenige, der es zum ersten Male unternahm, Tatsachen des römischen Kultes und Begriffe des römischen Sakralrechtes zur Erklärung des Dichters heranzuziehen, mit solcher Treue die Originalurkunden oder ihre ersten Spiegelungen in der Literatur wiedergegeben hätte, daß auch bei den späten uns

¹ Es genüge hier die Namen Varro und Cornelius Labeo zu nennen.

² S. u. Kapitel VI.

erhaltenen Erklärern noch ein deutlicher Abglanz jener Dokumente wahrnehmbar wäre.

Servius erwähnt an fünf Stellen *libri pontificales*. Georg. I 21: *quod autem dicit „studium quibus arva tueri“, nomina haec numinum in indigitamentis inveniuntur, id est in libris pontificalibus, qui et nomina deorum et rationes ipsorum nominum continent, quae etiam Varro dicit.*

Über diese Stelle hat Wissowa¹ das entscheidende Wort gesprochen, dem nichts hinzuzufügen ist: „Freilich hat der Scholiast oder vielmehr sein Gewährsmann ganz gewiß von den *libri pontificales* und *indigitamenta* keine andere Kunde gehabt als die durch Varro vermittelte, und die Fassung der letzten Worte legt für jeden, der antiken Grammatikerbrauch kennt, die Vermutung nahe, daß nur das, was man bei Varro las, schlechthin auf die Pontifikalschriften als auf seine Quelle übertragen ist“. Nur an dieser Stelle werden außerdem die *Indigitamenta* als besonders für sich bestehender Teil der *libri pontificales* bezeichnet: wenn also die Andeutungen über den Inhalt jener pontifikalischen Schriften ohne alle Gewähr sind, so ist der Angabe über ihr Verhältnis zu den *libri pontificales* ebenfalls der Glaube zu versagen. Die Worte des Servius sagen also nur über Varro etwas aus, nicht aber über die pontifikalischen Dokumente.

Wichtiger hingegen ist eine zweite Stelle (Georg. I 344): *nam superfluum est, quod quidam dicunt contra religionem dixisse Vergilium licere Cereri de vino sacrificari: pontificales namque hoc non vetant libri.* Die *obtrectatores* hatten dem Vergil vorgeworfen, daß er mit dem Verse „*cui tu lacte favos et miti dilue Baccho*“ sich eines Verstoßes gegen sakrale Bestimmungen schuldig gemacht habe², und hatten offenbar auf die sogenannten *Orci nuptiae* verwiesen, an denen in der Tat kein Wein gespendet wurde. Sie hatten mit diesem Vorwurf zugleich recht und unrecht. Denn so sehr die Darbringung von $\nu\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha$ an Demeter dem griechischen Kultbrauch entspricht³, so wenig gilt sie für das Ritual der altrömischen Ceres, der ja auch Cato Wein zu spenden vorschreibt⁴. Die Angabe des Servius, daß

¹ Ges. Abh. 316 f.

² Vgl. auch Macr. Sat. III 11, 1 sq. und 9.

³ Vgl. z. B. K. Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (RGVV XV 2) Gießen 1914. S. 24. — Dion. Hal. I 33, 1.

⁴ De agri cult. 141: *postea Cereri exata et vinum dato.*

der altrömische, pontifikale Kult der Ceres kein Weinverbot kennt, besteht also zu Recht. Überraschen muß nur die negative Form der Aussage: sollte wirklich einer der frühesten Widerleger der gegen Vergil erhobenen Vorwürfe die pontifikalen Ritualschriften eingesehen haben, um diese negative Feststellung zu machen?

Es gibt nun bei Macrobius¹ eine andere Widerlegung jenes Einwandes: daß nämlich Vergil gar nicht Wein gemeint habe, sondern *mulsum* (das ist Honigwein)², wie daraus hervorgehe, daß er ausdrücklich *miti Baccho* sage. *Notum autem esse non diffitebere*, wird dem den Vorwurf gegen den Dichter hohnvoll erhebenden Euangelus geantwortet, *quod a. d. duodecimum kalendas Ianuarias Herculi et Cereri faciunt sue praegnate panibus mulso*.

Hier wird also eine angeblich allgemein bekannte einzelne Kulttatsache zur Widerlegung herangezogen. Es muß eingestanden werden, daß damit eine wirkungsvollere Widerlegung erzielt wird als mit der allgemeinen Wendung: *pontificales hoc non vetant libri*. Der Verdacht läßt sich nicht abweisen, daß zwischen jener von Macrobius mit präzisen Worten angeführten Tatsache und der Wendung des Servius ein innerer Zusammenhang besteht in der Weise, daß diese einen Schluß aus jener darstellt. Der negative Ausdruck: *pontificales hoc non vetant libri* wäre dann also hervorgegangen aus der Kenntnis jener Kulttatsache, und *libri pontificales* wären nur genannt, damit die Äußerung mehr Gewicht bekommt. Dabei wäre es gleichgültig, daß jene Opferhandlung wahrscheinlich dem *Graecus ritus* angehört³; für Macrobius oder seine Quelle würde sie trotzdem als pontifikal gelten. Die Aussage des Servius freilich würde dann sehr an Wert verlieren.

Auch zu Ecl. V 66 werden *libri pontificales* angeführt: *sane quaeritur, cur duo altaria Apollini se positurum dicat, cum constet supernos deos impari gaudere numero, infernos vero pari, ut „numero deus impare gaudet“, quod etiam pontificales indicant libri*. Τοῖς μὲν οὐρανίοις περισσὰ θύειν, ἄρτια δὲ τοῖς χθονίοις (Plut. Numa 14) ist pythagoreisches Gebot⁴.

¹ Sat. III 11, 9 sq.

² Griechisch οἰνόμελι; vgl. Poseidonios bei Athen. IV 153 c: διοινοχοεῖται μὲν γὰρ οἰνόμελι κ. τ. λ. (vom Herculesmahl in Rom).

³ S. Wissowa, R. u. K.² 282.

⁴ Vgl. auch Platos Gesetze IV p. 717. — Serv. auct. Ecl. VIII 75: *iuxta Pythagoreos, qui ternarium numerum perfectum summo deo adsignant, a quo initium et medium et finis est*.

Pythagoreische Gedanken aber innerhalb der römischen, insbesondere der numanischen Religion zu suchen, ist in Rom alte Gewohnheit¹. Wer insbesondere Belege für die Bedeutung der ungeraden Zahl finden wollte, brauchte nicht lange zu suchen; entsprach es ja doch dem Prinzip der numanischen Sakralordnung, die Feste auf Tage ungeraden Datums zu legen². An eine ausgesprochene Vorschrift sakraler Art über die gerade und ungerade Zahl im Kult ist aber keineswegs zu denken; das Wort *indicant* weist darauf hin, daß hier nicht eine Regel gemeint ist, sondern daß gewisse Tatsachen des Kultes diesen Schluß zuließen³. Indessen hat Servius hier mit den *pontificales libri* ohne Zweifel wirklich pontifikale Ritualvorschriften im Sinne, denen er ohne weiteres eine Theorie zuschreibt, die ihm aus der sakralen Literatur geläufig war.

Merkwürdig ist nun, daß für den Zusammenhang der geraden Zahl mit den Unterirdischen im römischen Kult außer unserer Stelle nur wenige Zeugnisse existieren⁴. Vielmehr wird überall hauptsächlich hervorgehoben, daß Numa der ungeraden Zahl vor der geraden den Vorzug gab⁵; auch liegen ja ausgesprochene Totenfeste, wie die *Feralia* und *Lemuria*, genau so auf ungeraden Tagen wie die der oberen Götter. Plutarch ferner⁶ stellt jene Vorschrift unter die pythagoreischen, weist sie aber nicht dem Numa zu. Dies alles erweckt den Eindruck, als habe die Quelle des Servius dem Numa und damit den Pontifikalbüchern zugeschrieben, was nur zum Vergleiche beigebracht war.

Auffällig ist übrigens, daß zu der Stelle Ecl. VIII 75 (*numero deus impari gaudet*) sich kein Hinweis auf die Pontifikalbücher findet, obwohl er doch hier eher am Platze war als an jener anderen Stelle. Das läßt darauf schließen, daß die Anführung der *libri pontificales* an der von uns behandelten Stelle nicht von den Lobrednern des Dichters, sondern von seinen *obtractatores* herstammt, die ihm auch hier einen Verstoß gegen das Sakralrecht vorwarfen. So läßt sich denn über die Quelle, durch

¹ Vgl. z. B. Cic. de rep. II 28. — S. auch Buchmann, De Numae regis Romanorum fabula (Diss. Lipsiae 1912) 34 sqq.

² Cf. Macr. Sat. I 13, 5. Plut. qu. R. 25.

³ Dieser Ansicht ist auch Bouché-Leclercq, Les pontifes de l'ancienne Rome 113: cette doctrine ou, du moins, les applications qui la constataient figuraient dans les livres des pontifes.

⁴ Vgl. Baehrens, a. O. 42 sq.

⁵ Macr. Sat. I 13, 5. — Lyd. de mens. III 7.

⁶ Numa 14.

die dem Gewährsmann des Servius (doch wohl Donat) jener Hinweis zugekommen ist, nichts ausmachen. Als sicher kann gelten, daß das auf die oben angeführten Worte des Servius folgende Porphyriuszitat auf Cornelius Labeo zurückgeht¹. Die weitere Folgerung liegt nahe, daß die Anwendung der Lehre von den drei Apollines, dem oberen der Sol heißt, dem irdischen der Liber genannt wird, und dem unterirdischen der ἀπὸ τοῦ ἀπολλύειν seinen Namen trägt, auf diese Vergilstelle gleichfalls dem Labeo gehört².

Ganz unklar bleibt, was Servius Aen. VII 190 mit *pontificales libri* meint: *Fabula talis est: Picum amavit Pomona, dea pomorum, et eius volentis est sortita coniugium. postea Circe cum eum amaret et sperneretur, irata eum in avem picum Martium convertit. nam altera est pica. hoc autem ideo fingitur, quia augur fuit et domi habuit picum, per quem futura noscebat: quod pontificales indicant libri*. Es ist ausgeschlossen, daß hier mit *libri pontificales* die *annales maximi* gemeint sind, in denen die von Servius erzählte Sage berichtet gewesen wäre; nichts deutet darauf hin, daß die *annales*, quibus nihil potest esse ieiunius³, Raum für solche Erzählungen geboten hätten. So bleibt also nichts übrig als die Worte: *quod pontificales indicant libri* auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen⁴. Doch hilft uns auch das nicht weiter; denn aus den Worten des Servius ein *decretum* der *pontifices de pica in auguris domicilio sustinendo*⁵ herauszulesen, ist doch gar zu kühn. Daß der *picus Martius* in einer Beziehung zu den Augurn stand, wird auch von Plinius überliefert⁶; wie aber eine Vorschrift über diesen Vogel in die Pontifikalbücher gelangt sein soll, läßt sich mit dem, was wir wissen, nicht erklären. Das von Servius hier wiederum angewendete *indicant* dürfte darauf hindeuten, daß es sich nicht um eine wirklich ausgesprochene Vorschrift handelt, sondern daß sich aus irgend einer in den *libri pontificales* vorkommenden Tatsache etwas über das Verhältnis des *picus Martius* zu den Augurn erschließen ließ. Die Möglichkeit ist auch nicht abzuweisen, daß hier garnicht die Pontifikalbücher gemeint sind,

¹ Vgl. Baehrens a. O. 57 sq.; ders. Hermes LII (1917) 51.

² Vgl. Baehrens, Cornelius Labeo atque eius commentarius Vergilianus 146.

³ Cic. de legibus I 2, 6. Vgl. auch de or. II 52 sq.

⁴ Vgl. Preibisch, Quaest. 3.

⁵ Ders. aaO. 4.

⁶ N. h. X 40. Über Picus vgl. Wissowa, Ges. Abh. 137 f. und Carter bei Roscher III 2494 ff., ferner Verf. in RE (noch nicht erschienen).

sondern Schriften über pontifikales Recht. Denkbar wäre es, daß etwa Masurius Sabinus, der in seinen *Memorialia* mehr dergleichen berichtete¹, auch diese Erzählung dort wiedergegeben hätte, um einen noch üblichen Brauch dadurch zu erklären. Doch läßt sich das natürlich nicht erweisen. Auf jeden Fall lehrt das Zitat des Servius nichts über das Wesen der Pontifikalbücher.

Schließlich erwähnt Servius *libri pontificales* noch Aen. XII 603: *cautum erat in pontificalibus libris, ut, qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur*. Diese Angabe ordnet sich gut den Lehren über das *ius manium* ein, deren Bewahrer und Ausleger die *pontifices* waren. Vorschriften dieser Art finden sich in Italien wie in Griechenland².

Bei Servius auctus kommen die *libri pontificales* an einer einzigen Stelle vor (Georg. I 270): *Sane, quae feriae, a quo genere hominum vel quibus diebus observentur, vel quae festis diebus fieri permissa sint, si quis scire desiderat, libros pontificales legat*.

Es muß befremden, daß der Vergilerklärer hier einem jeden ohne alle Umschweife die Lektüre der im Archiv der *pontifices* bewahrten Dokumente, die sicherlich nicht allgemein zugänglich waren, anrät. Die ganze Stelle ist nun aber sehr klar und von einer Präzision, wie sie dem Sakralrecht eignet, so daß an ein Mißverständnis kaum zu denken ist. Daher bleibt nur der Ausweg übrig anzunehmen, daß der Kommentator hier gar nicht die Urkunden des Pontifikalarchivs meint, sondern Schriften des pontifikalen Rechts, die sich mit den von ihm angedeuteten Gegenständen befaßten.

Diese Annahme wird durch eine weitere Überlegung empfohlen. Über den an zweiter Stelle genannten Gegenstand: *quae festis diebus fieri permissa sint*, ist uns eine ziemlich große Zahl von Nachrichten erhalten, die die verschiedenartigsten Formulierungen zeigen und denen deutlich anzusehen ist, daß sie dem Bedürfnis entsprungen sind, die Forderungen des göttlichen Rechtes mit denen des profanen Lebens in Einklang zu bringen, ohne ihnen im Prinzip etwas von ihrer Geltung zu nehmen, noch auch durch ihre strenge Beachtung eine Schädigung der Notwendigkeiten des Lebens eintreten zu lassen. Die

¹ S. die Fragmente bei Huschke, *Iur. anteiust.* I 75 sqq.

² *Lex coll. fun. Lanuv.* (De 7212) II 5: *item placuit: quisquis ex quacumque causa mortem sibi adsciveri[t], eius ratio funeris non habetur.* — De 7846: *extra . . . quei sibi [la]queo manu attulissent.* —

älteste, wohl gar nicht schriftlich fixierte, sondern nur durch den Brauch aufrechterhaltene Sakralordnung hat sicherlich jede an einem Feiertage vorgenommene Arbeit als Befleckung des Tages gedeutet. Außer daß der Schuldige durch eine *multa* bestraft wurde, mußte er ein Schwein zur Sühne opfern¹. Dies ist zweifellos die älteste Bestimmung. Doch ergaben sich natürlich immer wieder Fälle, in denen die Vornahme einer Arbeit unabwendbar war. Nach dem strengen Recht wäre jede auch noch so dringende Arbeit strafwürdig gewesen. Doch fanden sich offenbar einzelne *pontifices*, die ein wenig von der Schärfe der Bestimmungen nachließen und — wie z. B. Umbro² — zu tun gestatteten, was sich auf die Götter und die *sacra* bezog oder was eine dringende Lebensnotwendigkeit erfordere. Eine bündige Formulierung gab Scaevola³: es sei zu tun erlaubt, *quod praetermissum noceret*. Solche Tätigkeiten wurden auch einzeln aufgeführt und ihnen schlossen sich noch andere an, deren Unterlassung wohl nicht gerade Schaden verursacht hätte, die aber, vielleicht weil sie als leichter galten oder nicht im eigenen Interesse vorgenommen wurden oder nach außen hin nicht so sehr in Erscheinung traten, für erlaubt angesehen wurden⁴.

Bezeichnend ist nun die Form, in der uns diese Vorschriften überliefert werden: Macrobius nennt zwei Autoritäten, Umbro und Scaevola. Und von dem letzteren heißt es ausdrücklich: *Scaevola denique consultus, quid feriis agi liceret, respondit, quod praetermissum noceret*. Hier ist deutlich die Entstehung jener Vorschriften zu sehen: sie gehen auf einzelne *responsa* einzelner Autoritäten in einzelnen Fällen zurück. Das wird auch da anzunehmen sein, wo die Überlieferung es nicht ausdrücklich kenntlich macht. So findet sich an der von uns erörterten Stelle des Servius auctus kurz vorher die Angabe: *sed qui disciplinas pontificum interius agnoverunt ea die festo sine piaculo dicunt posse fieri, quae supra terram sunt, vel quae omissa nocent, vel quae ad honorem deorum pertinent et quicquid fieri sine institutione novi operis potest*. Hier stehen also die von Macrobius angeführten *responsa* des Umbro und Scaevola unter anderen ähnlichen Bestimmungen, die wir daher ebenfalls auf einzelne *responsa* zurückzuführen haben werden. Diese norm-

¹ Macr. Sat. I 16, 9 sqq.

² Macr. Sat. I 16, 10.

³ Macr. Sat. I 16, 11.

⁴ Cato de agri cult. 2, 4; Columella II 21; Macr. Sat. I 16, 11.

bildenden *responsa* wurden wegen ihrer Wichtigkeit für das tätige Leben gesammelt, doch kaum von dem Kollegium der *pontifices* als solchem, sondern von den Schriftstellern des Sakralrechts. Diese meint offenbar Servius auctus mit denen, *qui disciplinas pontificum interius agnoverunt*, das heißt also diejenigen, die aus dem in den Pontifikalakten verstreuten Material die Lehre erschlossen und diese dann in ihren Schriften darstellten. Mochten diese auch oft genug selbst *pontifices* sein, so dürfen doch ihre Bücher nicht mit den Urkunden des Pontifikalarchivs verwechselt werden. Daß aber die Schriften dieser *pontifices* in einer nicht allzu präzisen Ausdrucksweise als *libri pontificales* bezeichnet werden konnten, leuchtet ein.

Auch die von Columella II 21 gebrauchte Wendung: *nos apud pontifices legimus*, deutet eher auf solche Schriften als auf Urkunden des Pontifikalarchivs hin.

Daß dort, wo auf Äußerungen der *pontifices* verwiesen wird, durchaus nicht immer jene Urkunden gemeint sind, dafür werden sich noch weitere Beispiele ergeben. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß auch Varro — der ja bekanntlich nicht *pontifex* war — unter denjenigen erscheint, die Vorschriften über die an Feiertagen nicht erlaubten Arbeiten aufstellten. Servius zu unserer Stelle (Georg. I 270) bemerkt: *sane sciendum secundum Varronem contra religionem esse, si vel rigentur agri vel laventur animalia festis diebus: nymphae enim sine piaculo non possunt moveri*.

Sind also die *libri pontificales* an der angeführten Stelle keineswegs auf die Urkunden des Priesterarchivs zu deuten, so werden wir das ebensowenig bei den an derselben Stelle vorkommenden *libri sacri* tun: *quoniam cautum in libris sacris est: feriis denicalibus aquam in pratum ducere nisi legitimam non licet*. Mit dieser Angabe hängt die des Columella II 21 aufs engste zusammen: *nos apud pontifices legimus feriis tantum denicalibus mulos iungere non licere, ceteris licere*. Diese Stelle ordneten wir bereits eben in den ihr zugehörigen Zusammenhang ein; das gleiche gilt daher auch von den *libri sacri* bei Servius auctus.

Etwas ganz anderes ist mit *libri sacri* offenbar gemeint Aen. II 143: *intemerata: incorrupta vel integra. alii tamen volunt „intemerata“ de libris sacris commutatis litteris esse praesumptum. — timaram enim fidem, id est sanctam, appellabant, ut sit sensus: oro per fidem vehementer sanctam, si tamen est usquam penes homines*. Der Kommentator berichtet hier eine

fremde Meinung, die er zwar nicht ausdrücklich ablehnt, der er aber auch nicht zustimmt. Die Verfechter dieser Meinung berufen sich auf *libri sacri*, unter denen sie in der Tat so etwas wie Ritualbücher zu verstehen scheinen, da in dem + *timaram*, das die Handschriften bieten, wohl ein Kultname der *Fides* steckt. Doch da das entscheidende Wort verderbt ist, läßt sich leider über die Natur dieser Bücher nichts ausmachen. Sicher ist aber, daß die Etymologie, die *intemerata* mit einer Bezeichnung für *Fides* zusammenbringen wollte, falsch ist¹. Daß übrigens *temerare* ein Wort der sakralen Sprache ist, beweist Tacitus hist. IV 53: *praedixere haruspices, ne temeraretur opus saxo aurove in aliud destinato*.

Libri sacrorum nennt Servius auctus an drei Stellen, die miteinander im engsten Zusammenhang stehen:

Ecl. VII 31: *sane in libris sacrorum refertur sacrum dici quod rite sacratur, ut aedes areae simulacra dona. . . . dona autem oblata numinibus tamdiu sacra sunt et dona possunt dici, quamdiu non fuerint profanata*.

Aen. III 287: *et sciendum inter sacratas res etiam dona esse, sicut in libris sacrorum invenitur, quae tamdiu dona dici possunt, quamdiu non profanentur*.

Aen. IX 406: *quae tam diu dona dici poterant, quam diu non profana fierent, sicut in libris sacrorum refertur*.

O. Müller² wollte die *libri sacrorum* als Verzeichnisse von Tempelinventar deuten, Peter³ als Teil der *libri pontificales*, sicher mit Unrecht. Vielmehr gehören alle drei Stellen hinein in eine Erörterung über die Begriffe *sacrum* und *profanum* und erinnern in ihrem Wortlaut an das, was Macrobius Sat. III, 2 sqq. aus Trebatius und Festus p. 321 aus Aelius Gallus beibringen. Erörterungen dieser Art gründen sich zweifellos auf Brauch und Aussagen der *pontifices*, doch sie selbst gehören der sakralen Literatur an. Ob das Archiv der *pontifices* Bücher mit derartigen Begriffsbestimmungen enthalten hat, ist ungewiß, ja eher unwahrscheinlich. So werden denn unter den *libri sacri* kaum andere als Schriften über pontifikales Recht zu verstehen sein. Erörterungen über den sakralen Charakter einzelner Gegenstände bot, wie es scheint, das *Ius Papirianum* oder doch der von Granius Flaccus dazu verfaßte Kommentar,

¹ S. Walde, Lat. etym. Wtb.² 767.

² Festus p. 140, adnot. ad v. *Moluerum*; s. o. S. 24.

³ Quaest. pont. spec. 6.

auf den Macr. Sat. III 11, 5 zurückzuführen ist¹. Eine präzise Bestimmung über *dona* enthält das Tempelgesetz von Furfo²: *sei quod ad eam aedem donum datum donatum dedicatumque erit, ut ei liceat oeti venum dare. ubi venum datum erit, id profanum esto*. An den angeführten Stellen des Servius auctus aber handelt es sich deutlich um eine gelehrte Erörterung³ und insbesondere um die Frage, ob und wie lange *dona* als *sacra* zu bezeichnen sind. Damit entscheidet sich von selbst, daß sie auf die sakrale Literatur und nicht etwa auf Tempelgesetze oder deren Vorlagen zurückgehen. Vielleicht sind mit jenen *libri sacrorum* die Bücher XI—XIII von Varros *res divinae* gemeint, die ja *de sacris* handelten⁴.

Nicht viel anders als bei den Vergilkommentatoren liegt es bei Macrobius. Auch er drückt sich allgemein und zweideutig aus; doch nennt er oft seine Quellen und gibt uns dadurch die Möglichkeit, seine Angaben richtig einzuschätzen. *Pontificum libri* heißt es nur einmal bei ihm, und zwar, bezeichnend genug, in einem Zitat aus Cornelius Labeo (Sat. I 12, 21): *auctor est Cornelius Labeo huic Maiae, id est Terrae, aedem Kalendis Maii dedicatam sub nomine Bonae Deae: et eandem esse Bonam Deam et Terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse confirmat; hanc eandem Bonam Faunamque et Opem et Fatuam pontificum libris indigitari*.

Cornelius Labeo hat hier varronisches Gut benutzt, wenn auch dessen Aussonderung im einzelnen nicht möglich ist⁵. Das Zitat der *libri pontificum* könnte also vielleicht auf Varro zurückgehen⁶ — vielleicht: denn wer die Umgebung der eben angeführten Macrobiusstelle liest, dem ist ohne weiteres klar, auf wie unsicherem Boden wir hier stehen. Cornelius Labeo nimmt die varronische⁷ Gleichsetzung von Terra und Magna Mater begierig auf, um sie durch eine Reihe neuer Gleichungen

¹ Vgl. Voigt, a. O. (oben S. 15 Anm. 3) 673 Anm. 290.

² CIL I 2² nr. 756.

³ Darauf deutet auch die Ausdrucksweise, in jenen Schriften „werde berichtet, als *sacrum* werde bezeichnet, was in der rechten Weise geweiht werde“.

⁴ Aug. c. d. VI 3.

⁵ S. Kahl (Philologus 5. Suppl.-Bd.) 765. — Agahd (Fleckeisens Jahrb. 24. Suppl.-Bd.) 115 ff. — Vgl. auch Baehrens, Cornelius Labeo 10.

⁶ Vgl. z. St. auch Kettner, Cornelius Labeo (Progr. Pforta; Naumburg 1877) 27 f. Fr. 19. — Wissowa, De Macrobiani Saturn. fontibus 27. 42. — Mülleneisen, De Cornelia Labeonis fragmentis (Marburg 1889) 5. Fr. 1. 6 ff.

⁷ Vgl. Kahl a. O. 765.

fortzusetzen. Terra wird gleich Maia; gewisse Kultähnlichkeiten müssen das beweisen¹. *Ex ipso ritu occultiore sacrorum* ergibt sich ferner die Gleichheit von Terra und Bona Dea. Labeo schreitet also auf dem von Varro² eingeschlagenen Wege weiter und erklärt eine Anzahl von Göttinnen als Terra, wie er ebenso Janus, Apollo und Liber als Sol zu erklären suchte. In all diesem liegt gewiß ein tiefer Sinn, und wir müssen uns hüten, diese Anschauungen, aus denen eine echte Religiosität spricht, gering einzuschätzen. Aber die Kulttatsachen freilich, auf die es uns hier ankommt, werden bei Cornelius Labeo wirt durch-einandergeworfen. Welche Bedeutung können wir da also noch der Anführung der *pontificum libri* zusprechen! Ist es noch erlaubt, Bona Fauna Ops und Fatua als pontifikale „Indigitationen“ der Terra anzusehen, nachdem erkannt ist, wie solche Gleichsetzungen bei Cornelius Labeo und seinen Gewährsmännern zustande kommen? Ja, nicht einmal, daß jene vier Namen überhaupt in den Pontifikalbüchern vorkamen, läßt sich aus der Stelle schließen. Welche Kenntnis sollte auch Labeo von diesen gehabt haben? Vielmehr ist es wieder Varro, dem Labeo viel, und vor allem das, was er von den priesterlichen Urkunden wissen konnte, verdankt, den wir für die *pontificum libri* einzusetzen haben.

Macrobius selbst hat eine Vorliebe für allgemeine Wendungen wie: *adfirmabant sacerdotes*³, *et Varronis et pontificalis adfirmat auctoritas*⁴, *praeceptum pontificum*⁵, oder noch zweideutigere wie: *in sacris invocamus*⁶, *observatum est a sacrificantibus*⁷ und andere. Wie vorsichtig man bei der Bewertung der Ausdrucksweise des Macrobius sein muß, die natürlich zum großen Teil schon auf seine Quellen zurückzuführen ist, zeigt sich öfter.

¹ Macr. Sat. I 12, 20: *adfirmant quidam, quibus Cornelius Labeo consentit, hanc Maiam ... Terram esse ... adsertionemque aestimationis suae etiam hinc colligunt, quod sus praegnans ei mactatur, quae hostia propria est Terrae.* Jene Behauptung ist falsch: Cornelius Labeo scheint hier fälschlich unter den *sues maiales* *sues praegnantes* zu verstehen; in Wirklichkeit aber sind die *sues maiales*, wie aus Varro de r. r. II 4, 21 hervorgeht, *verres castrati*.

² Auf den auch die Gleichsetzung von Vesta mit Terra zurückgeht. Vgl. Ovid. fasti VI 299: *stat vi terra sua: vi stando Vesta vocatur.*

³ Sat. I 16, 9.

⁴ Sat. I 15, 18.

⁵ Sat. III 2, 3.

⁶ Sat. I 9, 15, nach Cornelius Labeo, wie aus Lyd. de mens. IV 1 (p. 63, 8 W) hervorgeht.

⁷ Sat. III 5, 8.

Wenn er z. B. einmal¹ sagt: *haec sunt quae lectio pontificalis habet*, so meint er damit die Lesung eines Werkes des Ateius Capito über Pontifikalrecht, und es liegt ihm ganz fern, mit jener Wendung etwa auf die Urkunden des Priesterarchivs hinzudeuten. Ähnlich steht es III 4, 1: *nomina etiam sacrorum locorum sub congrua proprietate proferre pontificalis observatio est. ergo delubrum quid pontifices proprie vocent, et qualiter hoc nomine Vergilius usus sit, requiramus*. Dann aber folgt eine Stelle aus Varros achtem Buch der *res divinae*, an der zwei Ansichten anderer vorgetragen werden und zum Schluß Varro die seine gibt: *sicut locum in quo figerent candelam candelabrum appellatum, ita in quo deum ponerent nominatum delubrum*. Dann wird nachgewiesen, daß Vergil alle drei Ansichten kenne und ihnen an verschiedenen Stellen folge.

Für Macrobius oder die Quellen, denen er folgt, ist jeder Sakralschriftsteller ein *pontifex*; daraus erklären sich mancherlei Mißverständnisse. So wird z. B. Sat. III 12, 5 auf den Vorwurf des Euangelus, Vergil habe zu Unrecht dem Hercules Salier zuerteilt, geantwortet: *Salios autem Herculi ubertate doctrinae altioris adsignat, quia is deus et apud pontifices idem qui et Mars habetur*. (Bei Servius Aen. VIII 275 heißt es gar: *secundum pontificalem ritum idem est Hercules qui et Mars*.) Bis auf unsere Zeit hat man das als eine wenn auch unerklärbare Tatsache hingegenommen². Indes ist aus den Worten des Macrobius die Deutung abzulesen: die drei im folgenden zitierten Schriftsteller: Varro (gar mit einer Menippeischen Satire ἄλλος οὐτός Ἡρακλῆς!), Octavius Hirsennius und Antonius Gniphio werden einfach als *pontifices* bezeichnet; außerdem wird noch angeführt, daß die Chaldaeer den Planeten Mars Hercules nennen (bei Servius a. a. O. steht nur diese letzte Begründung)³.

Nicht anders ist zu erklären Sat. III 20, 2: *sciendum, quod ficus alba ex felicibus sit arboribus, contra nigra ex infelicibus. docent nos utrumque pontifices*. Dann wird Veranius *de verbis pontificalibus* mit einer Aufzählung der *arbores felices* angeführt, darauf aber Tarquitius Priscus *in Ostentario arborario*, aus dem ein Verzeichnis der *arbores infelices* gegeben wird. Ließe sich nun die Bezeichnung des Veranius als *pontifex* zur Not recht-

¹ Sat. VII 13, 16.

² Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 377. — Peter bei Roscher I 2938.

³ Vgl. auch Baehrens, Cornelius Labeo 131 sq., der als Quelle Cornelius Labeo bezeichnet.

fertigen, so ist sie für Tarquitiuſ Priscuſ unzuläſſig; denn deſſen Schriftſtellerei ſteht in nächſter Beziehung zur etruſkiſchen Diſziplin¹.

Wie ſehr alſo die Ausführungen, die Macrobiuſ mit Wendungen wie den oben angeführten einleitet, ſtetiger Nachprüfung bedürfen, haben die behandelten Beiſpiele deutlich gezeigt.

Auch Ammianuſ Marcellinuſ erwähnt XVII 7, 10 in dem Exkuſ über die Erdbeben pontifikale Schriften. Über die eigentlichen Gründe der Erdbeben, ſo heißt eſ, habe ſich noch nichts Sicherer ermitteln laſſen: *unde ut in ritualibus et pontificiis obtemperatur, observantibus sacerdotiis caute ne alio deo pro alio nominato, cum, qui eorum terram concutiat, sit in abstruso, piacula committantur.* Ammian hat hier offenkundig Gelliuſ NA II 28, 2—3 im Sinne, wo freilich (nach Varro) nur ein *decretum pontificum* angeführt wird: *... veteres Romani . . . ubi terram movisse senserant nuntiatumve erat, ferias eius rei causa edicto imperabant, sed dei nomen, ita uti solet, cui servari ferias oporteret, statuere et edicere quiescebant, ne alium pro alio nominando falsa religione populum alligarent. eas ferias si quis polluisset piaculoque ob hanc rem opus esset, hostiam „si deo si deae“ immolabant, idque ita ex decreto pontificum observatum esse M. Varro dicit, quoniam, et qua vi et per quem deorum dearumve terra tremeret, incertum esset.*

Der Vollſtändigkeit halber ſeien hier auch die Stellen aufgeführt, an denen die chriſtlichen Schriftſteller ſich auf die pontifikalen Dokumente beziehen, obwohl von vornherein klar iſt, daß ſie von ihnen keine andere Kenntnis beſitzen konnten alſ die ihnen von ihren Gewährsmännern vermittelte.

Arnobiuſ adv. nat. II 73: *non doctorum in litteris continetur Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire?* Daß die „Religion deſ Numa“ den Kult deſ Apollo nicht kennt, iſt richtig. Aber auſ dieſer Stelle zu ſchließen, daß ſich unter den pontifikalen Schriften ein Teil alſ pompilianiſche Indigitamente abgehoben habe, heißt der künstlichen Ausdrucksweiſe deſ Arnobiuſ zuviel Gewicht beilegen.

Die ſonſt bei Arnobiuſ vorkommenden Wendungen *sacrificiorum iura*², *quod ritu atque observatione praecipitur*³,

¹ Vgl. Schanz-Hoſiuſ, Geſch. d. röm. Litt. I⁴ 602. Thulin, Die etruſk. Diſc. III 95.

² VII 19.

³ VII 21.

*sacrorum reconditae leges*¹ und ähnliche erinnern an die Ausdrucksweise des Macrobius und der Vergilscholiasten. Diese Ähnlichkeit dürfte letzten Endes darauf zurückgehen, daß alle, direkt oder indirekt, von der gleichen Quelle — Cornelius Labo — abhängen.

Lactantius div. inst. I 21, 44: *non igitur exigo ut aliquis poetarum fictionibus credat: qui hos mentiri putat pontificum ipsorum scripta consideret et quidquid est litterarum ad sacra pertinentium revolvat.* Die *pontificum scripta* erklären sich durch den Zusammenhang, in dem sie an dieser Stelle stehen, als Schriften von *pontifices*, nicht als die Urkunden des Priesterarchivs, in ähnlicher Weise, wie wir es oben² bei Macrobius sahen.

Schließlich führt Augustinus an zwei Stellen die Dokumente des Priesterarchivs an: c. d. IV 8: *quando autem possunt uno loco libri commemorari omnia nomina deorum et dearum quae illi grandibus voluminibus vix comprehendere potuerunt singulis rebus propria dispertientes officia numinum?* Was Augustin von den *grandia volumina* der *pontifices* wissen konnte, geht allein auf Varro zurück.

C. d. VII 35: *in illa igitur hydromantia curiosissimus rex ille Romanus (sc. Numa) et sacra didicit, quae in libris suis pontifices haberent, et eorum causas, quas praeter se neminem scire voluit.* Daß die *pontifices* ihre *sacra* in Büchern aufgezeichnet hatten, konnte Augustin aus Livius³ wissen.

Zwei Stellen aus den pseudacronischen Scholien zu Horaz erwähnen ebenfalls pontifikale Urkunden: in Horat. carm. I 12, 59: *pontificum et aruspicum documenta qui dicunt numquam fieri fulmina nisi in lucis pollutione aliqua alienis.* Es ist ungewiß, ob man auf Grund dieser Angabe den *pontifices* eine ausgesprochene Blitzlehre zuschreiben darf, wie sie die etruskische Disziplin kannte, oder ob hier eine in der späteren Zeit auch sonst begegnende Vermischung der Lehren der *pontifices* und *haruspices* vorliegt⁴.

An der zweiten Stelle sind die *libri pontificum* ausschließlich zur Kennzeichnung eines ehrwürdigen Alters genannt, in Horat. epist. II 2, 114: *hoc est: quasi sacrosancta scriptori videntur et in libris pontificum sint.*

¹ VII 24.

² S. 46 ff.

³ I 20, 5.

⁴ Vgl. Thulin, Die etrusk. Disc. I 105 f.

Auch die späteste unserer Quellen, der unter Iustinian lebende Lydus, nennt die Pontifikalbücher in seiner Schrift *περὶ μηνῶν*: ἀλλὰ μὴν καὶ φεβρουᾶρε τὸ καθᾶραι τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ, Φέβρον τὸν Πλούτωνα (IV 25, p. 83, 12 W). Daß Lydus wirklich die Pontifikalbücher meint, kann nicht zweifelhaft sein, da er vorher zwei Schriftsteller (Labeo und Anysios) nennt und an dritter Stelle erst die Pontifikalbücher anführt. Daß in diesen Februus als Pluto (also Dis pater) bezeichnet gewesen sei, ist natürlich nicht anzunehmen, da diese Gleichsetzung ausschließlich auf gelehrter Kombination beruht¹. Doch daß der Name des Februus in jenen Schriften vorgekommen ist, dagegen spricht nichts, wenn uns auch nur späte Zeugnisse für die selbständige Existenz eines Gottes jenes Namens erhalten sind. — Daß ferner das Wort *februare* in den Pontifikalbüchern vorkam, dafür kann zum Beweise dienen Varro de l. l. VI 13: *rex cum ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem* (gemeint sind die Lupercalia) *februatum appellat; februm Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum*. Wie aber Lydus zu dieser offenbar bestes Wissen wiedergebenden Nachricht kam, ist ungewiß.

An einer zweiten Stelle (IV 89 p. 137, 14 W) heißt es bei ihm: ὅτι ὁ Ἰούλιος μὴν ἀνεπιτήδειος πρὸς γάμους, ὡς τὰ βιβλία τῶν παρὰ Ῥωμαίοις ἱερέων λέγει. Lydus meint auch hier ohne Zweifel die Pontifikalbücher. Zwar scheint es gewagt, allein auf sein Zeugnis hin anzunehmen, daß die Zeiten, zu denen es als ungünstig galt eine Ehe einzugehen, in ihnen ausdrücklich angegeben gewesen seien, um so mehr, als die Angabe des Lydus nicht mit dem übereinstimmt, was wir sonst von der Sache wissen. Ovid fasti VI 225 heißt es: *primaque pars huius (sc. mensis Iunii) thalamis aliena reperta est*. Doch hat es gewiß seinen guten Grund, wenn Ovid gleich im folgenden Vers gerade die *flaminica Dialis* sprechen und sich von ihr erklären läßt, warum denn die erste Hälfte des Juni zur Eheschließung nicht günstig sei. Bedenken wir ferner, daß an dem feierlichen Ritus der Eheschließung durch *confarreatio* der *pontifex maximus* und der *flamen Dialis* beteiligt waren, daß also in der Tat priesterliche Anweisungen für diesen Ritus bestanden haben müssen, so ist nicht einzusehen, weshalb nicht auch die Angabe des Lydus, wenn wir sie nach Ovid berichtigen, in den *libri pontificum* ihren Platz gehabt haben sollte. Es scheint also, daß Lydus auch hier aus einem gutunterrichteten

¹ Vgl. Steuding bei Roscher I 1470.

Autor schöpft, wenn auch er oder seine Quelle sich einen Irrtum hat zuschulden kommen lassen.

Daß sich auch bei Lydus Wendungen finden, die denen des Macrobius ähneln und gleich jenen zu beurteilen sind, darf nicht wundernehmen. So findet sich zweimal bei ihm der Ausdruck οἱ τῶν Ῥωμαίων ἱεροφάνται. Ἱεροφάντης ist auch sonst (z. B. bei Dion. Hal. VIII 56, 1) eine Wiedergabe von *pontifices*. Wenn nun Lydus IV 94 (p. 139, 5 W) von Vesta sagt: οἱ δὲ Ῥωμαίων ἱεροφάνται οὐδὲν ἕτερον βούλονται εἶναι αὐτὴν ἢ μόνην τὴν γῆν, so könnte die Allgemeinheit des Ausdrucks zu der Meinung verführen, es läge hier wirklich eine theologische Anschauung der römischen *pontifices* vor. Freilich wäre dies sehr merkwürdig; denn es hat zwar römische Priester gegeben, die die Erscheinungen des Kultes und die Göttergestalten nach dem Geiste ihrer Zeit zu deuten suchten¹; doch in den Staatskult ist von solchen Deutungen kaum etwas eingedrungen. Nun wissen wir aber, daß die Gleichsetzung von Terra und Vesta von Varro vorgenommen worden ist², und damit gewinnen wir die Handhabe zur richtigen Einschätzung der Worte des Lydus. Ähnlich wie bei Macrobius³ ist hier Varro als pontifikale Autorität betrachtet.

An der zweiten Stelle (IV 2 p. 65 sq. W) ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Lydus zählt die Ansichten verschiedener Schriftsteller über Janus auf. Er nennt Labeo (sicher Cornelius Labeo⁴) Varro, Fonteius, Praetextatus (ὁ Σωπάτρῳ τε τῷ τελεστῆ καὶ Κωνσταντίνῳ τῷ αὐτοκράτορι συλλαβῶν ἐπὶ τῷ πολιτισμῷ τῆς εὐδαίμονος ταύτης πόλεως) und fährt dann fort: καὶ ταῦτα μὲν οἱ Ῥωμαίων ἱεροφάνται. Wieder gilt hier, was schon für Macrobius galt: jeder Sakralschriftsteller wird schlechthin als *pontifex* bezeichnet. Lydus bedient sich einer abkürzenden Redewendung. Er meint nichts anderes als etwa Arnobius⁵, wenn dieser sagt: *aboleantur omnes libri quos de diis habetis compositos theologorum, pontificum, nonnullorum etiam philosophiae deditorum*.

¹ Man denke z. B. an den Pontifex Scaevola (Aug. c. d. IV 27) oder den Augur Messalla, dessen Anschauungen über Ianus Macr. Sat. I 9, 14 wiedergibt; vgl. Lyd. de mens. IV 1 p. 64 W. S. auch Norden, Die Geburt des Kindes 31 Anm. 6.

² Aug. c. d. VII 24; vgl. auch Festus p. 262.

³ S. o. S. 45 f.

⁴ S. Kahl a. O. 730.

⁵ Adv. nat. IV 18.

II.

Folgerungen

Der Wert der Zeugnisse des Festus

Die Kritik der Zeugnisse mußte unser ohnehin beschränktes Wissen von den *libri pontificum* noch mehr einschränken und die Ungültigkeit mancher bisher als wertvoll angesehenen Bezeugung erweisen. Fragen wir uns nun, wo denn überhaupt ein Stück festen Bodens bleibt, der sich nicht als brüchig erweist, so werden wir unseren Blick vornehmlich auf das, was (neben Varro) Verrius Flaccus oder seine Epitomatoren bieten, zu richten haben. Festus zitiert dreimal einen *commentarius sacrorum* im Singular, das heißt also eine einzelne Schrift, während alle anderen Zeugnisse stets nur auf den Gesamtkomplex der *libri pontificum* hindeuteten. Für die Genauigkeit seiner Zitierweise zeugt es, daß er dort, wo er von einer sich öfter wiederholenden Erscheinung spricht, den Plural *commentarii sacrorum pontificalium* anwendet.

Das Bestreben des Verrius Flaccus ging dahin, die nicht mehr gebräuchlichen und unverständlich gewordenen Wörter oder die nicht mehr empfundenen besonderen Bedeutungen noch lebender Wendungen zu sammeln und zu erklären. Das tat er nicht in erster Linie dem praktischen Zweck zuliebe: er wollte sein überaus umfangreiches Werk, so sonderbar uns das auch anmuten mag, von denen, die das Altertum liebten, gelesen und nicht nur gelegentlich nachgeschlagen wissen. Hätte er nur das letztere gewünscht, so hätte er seine Anordnung übersichtlicher gestaltet. Sein Werk erhebt, wenn wir uns auch nur die schon verkürzten Worterklärungen des Festus ansehen, durchaus den Anspruch, ein Bild der alten Zeit und ihrer Einrichtungen, denen ja in jener Zeit sich das Hauptinteresse des Römers zuwandte, zu geben. Hätte freilich Verrius Flaccus nur das Ziel verfolgt, dem Leser alter Schriften die Lektüre zu erleichtern, so müßten wir annehmen, daß er sich auf die damals noch gelesenen und in aller Händen befindlichen Dichter und Prosaiker beschränkt hätte. Schon der Umfang seines Werkes aber macht das unwahrscheinlich. So sind wir denn auch nicht gezwungen zu glauben, daß, wenn er sich auf priesterliche Dokumente bezieht, diese öffentlich und allgemein zugänglich gewesen sein müßten. Aber allerdings das, was er suchte: das Bild des Altertums, mußten ihm jene Aufzeichnungen in ihrer

Sprache erstehen lassen wie wenig andere Werke. Verrius Flaccus hat sie gewiß noch weit öfter zitiert, als wir nach den Auszügen vermuten können. Unter den *inermortua et sepulta verba*¹, die der Epitomator ausmerzte, befanden sich gewiß ganz besonders viele sakrale, auf hohes Altertum zurückgehende Wendungen. Indessen müssen wir dem Festus dankbar sein, daß er wenigstens an vier Stellen ausdrückliche Hinweise auf pontifikale Dokumente stehen ließ.

Wenn er an drei Stellen einen *commentarius sacrorum* nennt, um aus diesem ein einzelnes Wort zu zitieren und zu erklären, so könnten wir an sich noch nicht mit Sicherheit sagen, daß es sich um pontifikale *commentarii* handelt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es zu jener Zeit auch Aufzeichnungen über private *sacra* gab. Jedenfalls läßt die Tatsache, daß Ateius Capito ein einzelnes im Gentilkulte der Claudier gebräuchliches Wort² zu erklären Veranlassung hatte, diesen Schluß zu. Eine Schrift, die dem loyalen Juristen und Ordner des Ritus der Augusteischen Säkularfeier zur Verfügung stand, konnte auch Verrius Flaccus, dem Erzieher der kaiserlichen Prinzen, bekannt sein. Es ist an sich nicht ausgeschlossen, daß manche sakrale Glosse, die heute ohne näheren Hinweis bei Festus oder Paulus steht, ähnlich wie das Wort *propudialis* aus einem nicht-pontifikalen sakralen Dokument stammt.

Nun aber ist für zwei der oben³ angeführten Stellen des Festus die Beziehung auf pontifikale *commentarii* sicher: *etiam in commentariis sacrorum pontificalium frequenter est hic ovis et haec agnus ac porcus* heißt es s. v. *Recto fronte*⁴. Auch die aus einem *commentarius sacrorum* s. v. *Nectere*⁵ angeführten Worte verraten ihre Herkunft aus einem pontifikalen Dokument: *pontifex minor ex stramentis napuras nectito*. Die Aufforderung an einen *pontifex minor*, also an einen Diener der *pontifices*⁶, hat nur Sinn bei einem pontifikalen Opfer. Zum Überfluß gibt

¹ Festus p. 218.

² Festus p. 238: *Propudialis porcus dictus est, ut ait Capito Ateius, qui in sacrificio gentis Claudiae velut piamentum et exsolutio omnis contractae religionis est.*

³ S. o. S. 24 f.

⁴ Festus p. 286.

⁵ Festus p. 165.

⁶ Die drei *pontifices minores*, einstmals *scribae pontificum* genannt (Liv. XXII 57, 3), bilden ein Kollegium (Festus p. 161: *minorum pontificum maximus dicitur, qui primus in id collegium venit; item minimus, qui novissimus*).

uns die Glosse *Napuras*¹ weiteren Aufschluß: *napuras nectito, cum dixit pontifex, funiculi ex stramentis fiunt*. Hier ist deutlich bezeichnet, daß ein *pontifex* in irgendeiner Weise an der Handlung beteiligt ist.

Schwieriger liegt es bei *Malluvium*²: *malluvium + lacum in commentario sacrorum significat manus qui lavet. a quo malluviae dicuntur, quibus manus sunt lautae, ut quibus pedes, pelluviae*. Händewaschung beim Opfer kennt natürlich auch der Privatkult: Cato³ schreibt sie beim Opfer an Iuppiter dapalis ausdrücklich vor mit den Worten: *manus interluito*. Von Fußwaschung aber hören wir nur bei pontifikalischen Opfern: Fabius Pictor im 16. Buch seines Pontifikalwerks⁴ gab Vorschriften für das Verhalten eines Opferdieners: „Wasser soll er den Händen und Füßen geben, in der Linken das Spülbecken halten, in der Rechten ein Gefäß mit Wasser.“ So werden wir den Ausdruck *malluvium* und wohl auch *malluviae* (*sc. aquae*) und *pelluviae* (*sc. aquae*) auf die Priesterbücher zurückführen dürfen⁵. Auch die vierte Stelle⁶: *tauri verbenaque in commentario sacrorum significat ficta farinacea* ordnet sich durchaus dem ein, was wir über die Verwendung von Backwerk verschiedenster Form im Staatskulte wissen. Zwar kennt auch der Privatkult eine große Zahl von verschieden genannten Opferkuchen; um solche scheint es sich bei den Rezepten, die Cato gibt⁷, zu handeln. Doch auch im Staatskult spielt Backwerk eine bedeutende Rolle. Die Opferung von Kuchen in Tiergestalt begegnet z. B. auf den Iguvinischen Tafeln⁸. In Rom mußte der *flamen Dialis* stets ein Kästchen mit zwei Sorten altertümlicher Opferkuchen um sich haben⁹. Aus dem Ianskulte und aus dem des Summanus¹⁰ kennen wir ebenfalls die Opferung von Backwerk.

¹ Festus p. 169.

² Festus p. 161.

³ De agri cult. 132, 1.

⁴ Bei Nonius p. 544 M: *aquam manibus pedibusque dato, polybrum sinistra manu teneto, dextera vasum cum aqua*.

⁵ Aus der Stelle des Fabius Pictor ergibt sich übrigens, daß wir es auch bei Paulus p. 247: *Polubrum pelluvium vas, quod nos pelvem vocamus* mit einer sakralen Glosse zu tun haben. Von dem Text des Festus sind leider nur die Buchstaben ... *ium in* ... erhalten.

⁶ Festus p. 360.

⁷ De agri cult. cap. 75—82.

⁸ Z. B. VI b 24 *pesondro sorsom*. Vgl. dazu Buecheler, *Umbrica* 75.

⁹ Gell. NA X 15, 14: *apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet*.

¹⁰ Paulus p. 104: *Iannual libi genus quod Iano tantummodo delibatur*. — Festus p. 348: *Summanalia liba farinacea in modum rotae fincta*.

Die *factores pontificum* erwähnt Ennius¹ als Einrichtung des Numa. So werden wir denn das hier angeführte *commentarium sacrorum* in gleicher Weise bewerten dürfen wie die oben genannten.

Es ist nicht viel, was Festus uns lehrt. Doch dieses Wenige genügt für uns, uns ein Bild von dem Inhalt der *commentarii sacrorum* zu machen. Erwähnt werden Tiere, also Opfertiere, Strohseile, die ein pontificaler Diener herrichten soll, ein besonders gestaltetes Gefäß und schließlich Backwerk in bestimmten auch sonst aus dem Kulte bekannten Formen. Kein Zweifel, daß wir in den *commentarii sacrorum* wirkliche Kultanweisungen vor uns haben, nicht irgendwelche andere Aufzeichnungen über sakrale Dinge. An einer Stelle ist auch die Form der Anweisung deutlich erhalten, in dem Imperativ: *pontifex minor . . . nectito*².

Der Singular *commentarius (-um) sacrorum* bedeutet nun offenkundig eine einzelne bestimmte Aufzeichnung über *sacra*. Wir haben das Recht, so scharf zu interpretieren; denn wo Festus wirklich eine Einzelheit wie ein Wort oder einen Satz anführt und erklärt, nennt er die Schrift im Singular; der Plural hingegen steht, wo eine oft wiederkehrende Erscheinung, hier die Tatsache, daß manche Substantiva in der alten Sprache *communia* waren, gedeutet wird: *etiam in commentariis sacrorum pontificalium frequenter est hic ovis, haec agnus ac porcus*. Man sieht, hier wird nicht ganz allgemein auf jenen priesterlichen Schriftenkomplex hingedeutet, sondern eine ganz bestimmte, sich oft wiederholende Erscheinung wird hier mit Beispielen aus einzelnen Schriften, die zusammen die *commentarii sacrorum pontificalium* ausmachen, nur deshalb nicht belegt, weil jene Erscheinung eben so weit verbreitet ist.

Gewiß dürfen wir nicht glauben, nun einen „Titel“ jener einzelnen Schriften vor uns zu haben, schon deshalb nicht, weil das Wort *commentarii* sicher nicht in die Zeit hinaufreicht, in der man begann, sakrale Aufzeichnungen zu machen³. Ob diese in späterer Zeit allgemein *commentarii* genannt waren oder ob nur Verrius Flaccus diesen Ausdruck auf sie anwendete, weil sie ihrem Charakter nach *commentarii* waren, muß dahingestellt bleiben. Eins aber dürfen wir als sicher ansehen: jene Schriften handelten im ganzen von den *sacra pontificalia*.

¹ Bei Varro de l. l. VII 44: *libaque factores Argeos et tutulatos*. (Fragm. 121 V). Vgl. Wissowa, R. u. K.² 519 Anm. 1.

² Festus p. 165.

³ Vgl. auch Westrup aaO. (o. S. 1) 17.

Die Wendung *in sacris*

Unter der Benennung *sacra pontificalia* konnten die Ritualurkunden ohne Zweifel auch zusammengefaßt werden, und deshalb liegt es nahe, auch die Varrostelle bei Nonius p. 547 M¹ hierher zu beziehen: *Manalis lapis appellatur in pontificalibus sacris qui tunc movetur, cum pluviae exoptantur. In pontificalibus sacris* bedeutet hier dasselbe als wenn es hieße: *in commentariis sacrorum pontificalium*. Die Deutung: 'unter *lapis manalis* ist bei den heiligen Verrichtungen der *pontifices* ein Stein zu verstehen, der'...ist ausgeschlossen, da dann nur von dem einen *sacrum* des *aquaelicium* die Rede sein durfte, wie wir z. B. bei Ovid fasti I 462 lesen: *Arcadiae sacrum pontificale deae (sc. Carmentis)*, wo wirklich ein einzelnes Opfer gemeint ist². Paulus erwähnt die Zeremonie mit dem *lapis manalis* zweimal³ ohne Quellenverweis: wenn irgendwo, so dürfen wir, wie die eben angeführte Varrostelle lehrt, hier eine genauere Angabe des Verrius Flaccus vermuten.

Wenn wir bei Servius auctus Aen. IX 641 lesen: *in pontificalibus sacrificantes dicebant deo: macte hoc vino inferio esto*⁴, so werden wir zu dem *pontificalibus in sacris* hinzudenken dürfen, das entweder wegen des unmittelbar folgenden *sacrificantes* unterdrückt ist oder infolge der Flüchtigkeit des Kommentators ausgefallen ist, und so diese Stelle als wirkliches, wenn natürlich auch durch literarische Quellen⁵ vermitteltes Zitat aus den *commentarii sacrorum pontificalium* auffassen können.

¹ Aus Varro, *de vita populi Romani*, Buch I.

² Über das *aquaelicium* vgl. Samter, Altrömischer Regenzauber ARW XXI (1922) 317 ff.; Fiedler, Ant. Wetterzauber 65.

³ S. v. *Aquaelicium* p. 2 und s. v. *Manalem lapidem* p. 128.

⁴ Über *macte* und *mactus* vgl. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I 309; Wünsch, Rh. Mus. LXIX (1914), 127 ff.; Birt, Rh. Mus. LXXVII (1928), 199f.; Weinreich, Genethliakon W. Schmid (Tüb. Beitr. V) 377.

⁵ Arnobius adv. nat. VII 31 zitiert die Formel ebenfalls (er weicht von Serv. auct. darin ab, daß er den Nominativ *mactus* statt des Vokativs bietet) und führt zur Erklärung des Wortes *inferius* Trebatius Testa an. Dessen siebentes Buch *de religionibus* zitiert Serv. auct. Aen. XI 316. Auch sonst finden sich Spuren dieses Juristen in der dem Servius auct. und Macrobius gemeinsamen Quelle: z. B. Aen. II 686 verglichen mit Macr. Sat. III 3. 5, Aen. X 419 verglichen mit Macr. Sat. III 7, 7—8, Aen. XII 779 verglichen mit Macr. Sat. III, 3, 3. — Vgl. zu unserer Stelle auch Baehrens, Cornelius Labeo 19, der als Vermittler Cornelius Labeo ansieht. — Über die Bücher *de religionibus* s. zuletzt Sonnet, Gaius Trebatius Testa, Diss. Gießen 1932, 72f.

Nicht anders steht es mit einer Stelle aus den Scholia Bernensia zu Verg. georg. IV 230: *ut in pontificalibus „favete linguis“*¹. Auch hier werden wir zu *pontificalibus* ein *sacris* oder *sacrificiis* zu ergänzen haben, kaum *libris*, wie Funaioli² anzunehmen scheint. Das Zitat dürfte vermittelt sein durch ein Horazscholion³ zu carm. 3, 1, 2; bei Porphyrio, so wie er uns heute vorliegt, finden wir nun zwar keinen Hinweis auf die Pontifikalbücher, aber das gesuchte Wort steht bei ihm: *hic mos in sacrificiis usurpatur*; das kehrt bei Ps.-Acro an falscher Stelle (zu v. 1) und mit etwas veränderten Worten unter Umsetzung in die Vergangenheit wieder: *haec vox in sacrificiis frequentabatur*.

Auch das einfache *in sacris* werden wir oft als Zitat aus jenen Dokumenten deuten dürfen, allerdings nur dann, wenn inhaltliche Gründe diese Deutung unterstützen. Wir bezeichneten diese Wendung, wo sie sich bei Festus und Paulus findet, als eine Abkürzung für einen volleren Ausdruck, den wir bei Verrius Flaccus vermuten dürfen. Auch andere Schriftsteller, vor allem auch Servius und Servius auctus bedienen sich ihrer oft.

Wir müssen uns hier klar machen, daß *in sacris* (oder entsprechende Wendungen wie *a sacris* bei Servius Aen. IX 641) verschiedene Bedeutungen haben kann. Es heißt öfter nichts anderes als „beim Opfer“, öfter aber entspricht es einer Wendung der Art, wie wir sie bei Varro⁴ fanden: *in pontificalibus sacris*, und die wir als gleichbedeutend mit: *in commentariis sacrorum* ansetzten. Mitunter ist es nicht völlig eindeutig, wie jener Ausdruck zu verstehen ist. Er hat dann die allgemeine Bedeutung „im Kulte“ oder „in sakraler Hinsicht“.

So bedeutet er bei Paulus s. v. *Exesto*⁵ zweifellos: „bei einigen bestimmten Opfern“, ebenso bei Servius auct. Aen. IV 518: *ad Iunonis Lucinae sacra non licet accedere nisi solutis nodis*, desgleichen Servius Aen. XI 339: *vas...quo utebantur in sacris Vestae*. Die Zahl der Beispiele für diese Verwendungsart des *in sacris* ist leicht zu vermehren. Wir sind nicht berechtigt, Stellen dieser Art als Hinweis auf die priesterlichen *commentarii* aufzufassen, auch wenn das, was sie aussagen, oft daher stammen mag.

¹ Fleckeisens Jahrb. 4. Suppl.-Bd. 968.

² Esegesi virgiliana antica, Milano 1930, 236.

³ Über Beziehungen des Filargirius zu den Horazscholien s. Funaioli 261.

⁴ Bei Nonius p. 547.

⁵ P. 82: *Exesto, extra esto. sic enim lictor in quibusdam sacris clamabat: hostis, vincetus, mulier, virgo exesto; scilicet interesse prohibebatur.*

Die andere Bedeutung von *in sacris* „in sakralen Aufzeichnungen“ findet sich aber auch öfter. Wir dürfen ein solches *in sacris* oft als das letzte karge Überbleibsel einer Anführung der *commentarii sacrorum* ansehen. Vielleicht ist Varro de l. l. VI 13: *et id in sacris nostris verbum* so zu verstehen¹. Daß gerade Festus-Paulus mehrere Beispiele bietet, darf nach dem, was oben über Verrius Flaccus gesagt wurde, nicht wundernehmen. Festus p. 250 s. v. *Pateram* lesen wir: *pateram perplovare in sacris cum dicitur, significat pertusam esse*. Die Herausgeber setzen die beiden ersten Worte in Anführungsstriche, anscheinend um sie als sakrale Formel, die in irgend einer Weise beim Opfer zur Verwendung kam, hervorzuheben². Es ist aber schlechthin kein Zusammenhang denkbar, in dem diese Worte hätten ausgesprochen werden können. Die Stelle ist vielmehr zu deuten: „Wenn sich in sakralen Schriften der Ausdruck findet: die Schale läßt durchregnen, so bedeutet das, daß sie durchbohrt ist“. Ebenso steht es mit der folgenden Glosse (p. 250): *Pastillum est in sacris genus libi rutundi*. Hier könnte ebenso gut das *dicitur* stehen wie bei *Pateram*, und doch würden wir nicht auf den Gedanken kommen, eine sakrale Formel darin zu suchen. Vielmehr wird hier wie dort ein einzelnes Wort oder eine Wendung einer sakralen Schrift erklärt. Das gleiche trifft zu auf eine Reihe anderer Glossen des Paulus, z. B. p. 2: *Armillum vas vinarium in sacris, dictum, quod armo, id est humero, deportetur*. — p. 50: *Culcitula fusticulus quidam ligneus in sacris dicebatur*. — p. 98: *Glomus in sacris crustulum, cymbi figura, ex oleo coctum appellatur*. — p. 105: *Irnela vasis genus in sacris*.

Auch die beiden Servii kennen diese Verwendung des Ausdrucks. Aen. XI 19 führt Servius auct. zur Erklärung der Worte *vellere signa* an, daß *in sacris* vom Aufheben eines Opfertisches nicht das übliche *tollere* gesagt werde, sondern *convellere*. Servius auct. Aen. IV 683 wird die sakrale Bedeutung von *pura vestis* auseinandergesetzt: *in sacris pura vestis appellatur, quae neque funesta sit neque maculam habeat ex homine*

¹ So sind auch die *Tagetica sacra* bei Macr. Sat. V 19, 13 (in einem Zitat) als Schriften zu deuten, ebenso die *sacra Anagninorum* bei Charisius 242 (p. 315 Barwick): *buttuti, fluctus quidam (vel) sonus vocis effeminatior, ut esse in sacris Anagninorum vocum veterum interpretes scribunt*. Zur Deutung vgl. Buecheler, Kl. Schr. II 463f.

² Den Anlaß dazu bot offenbar die Ausdrucksweise des Paulus: *pateram perplovare cum dicerent*. Paulus aber hat ganz offenbar das *cum dicitur* seiner Vorlage mißverstanden.

*mortuo*¹. Das kann nur heißen: der in sakralen Dokumenten sich findende Ausdruck „reines Gewand“ ist nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, sondern als rein von Befleckung durch Berührung mit einem Toten.

Hierher gehört auch Servius Aen. VIII 31. Es soll gezeigt werden, daß Vergil mit Recht den Namen *Tiberinus*, nicht *Tiberis* verwendet; er hatte ja soeben den Fluß einen Gott genannt: *nam in sacris Tiberinus, in coenolexia Tiberis, in poemate Thybris vocatur*. Hier könnte das *in sacris* heißen: bei Verrichtung der heiligen Handlung, wahrscheinlicher aber ist die Deutung: in den heiligen Büchern. Ebenso steht es mit Servius Aen. VIII 63: *in sacris etiam Serra dicebatur* (nämlich der Tiber, weil er das Land am Ufer „zersägt“). Auch hier ist die allgemeine Deutung möglich: im Kulte oder in sakraler Hinsicht, wahrscheinlicher aber ist die konkretere: in den heiligen Schriften. Auch läßt Servius Aen. VIII 72: *sic enim invocatur in precibus*: „*adesto Tiberine, cum tuis undis*“ die zweite Deutung annehmbarer erscheinen, da hier ausdrücklich die Anrufungsformel — ein kostbares Zeugnis für uns — genannt wird. Sehr merkwürdig ist die Bemerkung des Servius Ecl. II 70: *nam in sacris dicitur, quod corripitur furore qui sacrificaverit de vino, quod est de vitibus inputatis*. Dieses *in sacris* kann auf keinen Fall heißen: bei der heiligen Handlung, sondern ist unbedingt auf Schriften zu deuten, die Servius als heilig bezeichnet. Was für Schriften das sind, ist freilich schwer zu sagen. Um die Pontifikalbücher dürfte es sich kaum handeln, sondern vermutlich um einen Kommentar zum Ius Papirianum. Denn zu den sogenannten Königsgesetzen² wurde ja das Verbot, Wein vom unbeschnittenen Weinstock zu spenden, gerechnet. Auch an eine Lehre der etruskischen Disziplin, wie sie etwa das *Ostentarium arborarium* des Tarquiti Priscus bot³, ließe sich denken.

Es darf nicht überraschen, daß auch die Wendung *in sacris* ebenso wie *libri sacri*⁴ sakralrechtliche Schriften bezeichnen

¹ Vgl. die Parallelüberlieferung Festus p. 249 u. Serv. auct. Aen. XII 169.

² Cf. Plinius n. h. XIV 88: *ex inputata vite libari vina diis nefas statuit (sc. Numa)*. — Plut. Numa 14: μή σπένδειν θεοῖς ἐξ ἀμπέλων ἀτρήτων.

³ Vgl. Thulin, Die etrusk. Disziplin III 94. Freilich muß ich bekennen, nicht zu verstehen, wie Thulin aus der oben Anm. 2 zitierten Pliniusstelle und aus unserer Serviusstelle den Schluß ziehen will, der wilde Wein habe zu den *arbores infelices* gehört.

⁴ S. o. S. 42 ff.

kann. An solche scheint auch gedacht werden zu müssen, wenn es bei Servius auct. Aen. XI 558 heißt: *in sacris tamen legitur posse etiam opera consecrari ex servis, usque dum solvatur caput hominis, id est liberetur sacrationis nexu*¹. Der Scholiast oder seine Quelle — Cornelius Labeo?² — scheint hier eine Schrift über die *consecratio capitum et bonorum* im Auge zu haben, in der erörtert war, wie weit die von Sklaven verrichteten Arbeiten zu dem der Konsekration unterliegenden Besitz zu rechnen seien. An die Urkunden des Pontifikalarchivs ist kaum zu denken, zumal wir nichts Genaueres über das Verhältnis der *pontifices* zur *consecratio* wissen³. Doch lehrt die Stelle immerhin, daß wir mit unserer Vermutung, hinter der Wendung *in sacris* könnten sich öfter auch Schriften verbergen, auf dem rechten Wege sind.

Am häufigsten freilich sind die Fälle, in denen sich nicht mit Sicherheit entscheiden läßt, was mit *in sacris* oder *in sacrificiis* gemeint ist. Die Wendung nimmt dann eine ganz allgemeine Bedeutung an. So z. B. Paulus p. 82: *Eximium inde dici coeptum, quod in sacrificiis optimum pecus e grege eximebatur, vel quod primum erat natum*. Dieses *in sacrificiis* kann weder festgelegt werden auf die Bedeutung „bei den Opfern“, noch kann es heißen „in heiligen Schriften“, vielmehr haben wir es hier mit einer fast bis zur Unverständlichkeit verkürzten Wendung zu tun, deren sich aber gerade die späten Scholiasten und Grammatiker gern bedienen. Bei Serv. Aen. I 704: *in sacris autem κατ' εὐφημισιὸν adolere per bonum omen dicitur*, ist noch spürbar, daß die Wendung auf so etwas wie „in Aufzeichnungen über *sacra*“ zurückgeht. Ähnlich liegt es, wenn es bei Festus p. 277 heißt: *in sacrificiis publicis, cum puls fabata dis datur, nominatur refriva*. Das *cum datur* erweckt zunächst den Eindruck, als handele es sich um einen Moment bei einem Opfer. Doch ist das keineswegs sicher; näher liegt vielmehr die allgemeine Deutung, nach der die Stelle nichts anderes besagen würde als: die bei den Staatsopfern verwendete *puls fabata* heißt mit dem sakralen Terminus *fabula refriva*.

Die Argeerurkunde

In unserer Untersuchung über die Bedeutung der Wendungen *in sacris* und *in sacrificiis* fördert uns vor allem die

¹ Vgl. auch Serv. auct. Aen. XI 591. — Paulus p. 66 s. v. *Capitalis lucus*.

² Vgl. Baehrens, Cornelius Labeo 129.

³ S. Marquardt. Röm. Staatsv. III² 279 Anm. 3.

von Varro de l. l. V 47—54 im Auszuge überlieferte sogenannte Argeerurkunde. Wir dürfen diese als ein direkt dem Pontifikalarchiv entstammendes Dokument ansehen¹; denn es ist unwahrscheinlich, daß Varro es in seiner ganzen Länge im Wortlaut bei einem Schriftsteller vorgefunden hätte.

Varro will erweisen, daß es in früherer Zeit eine größere Zahl von Benennungen einzelner Stadtteile gegeben habe, als sie in seinen Tagen üblich waren. Um dies zu zeigen, bietet ihm die Argeerurkunde erwünschten Anhalt. Aus dieser ergibt sich für die erste Region, daß sie den Caelius, die Carinen und unter diesen den Ceroliensis umfaßte: das geht daraus hervor, sagt Varro, daß das vierte Heiligtum der ersten Region in dem Schriftstück so bezeichnet ist (*scriptum sic est*), worauf dann die Worte der Urkunde folgen (§ 47). Ein wenig kürzer ist die Anführung des letzten von Varro genannten Heiligtums (§ 54): „mit dem Palatium verband man den Cermalus und die Veliae; denn in dieser Region heißt es“ (*in hac regione scriptum est*), und dann folgt die wörtliche Anführung. An diesen beiden Stellen bezeichnet Varro das Dokument, dem seine Angaben entstammen, nicht näher. Daß es sich um die Argeerkapellen handelt, ist klar, weil es wenige Zeilen vorher hieß: *reliqua urbis loca olim discreta, cum Argeorum sacraria septem et viginti in <quattuor> partis urbis sunt disposita*.

Anderer Wendungen bedient sich Varro jedoch, wo er von der zweiten und dritten Region spricht. Er will zeigen, daß die zweite Region die beiden Berge Oppius und Cispius umfaßte (§ 50): „für die Esquiliae wurden zwei Berge angesehen, weil ein Teil mit seinem alten Namen Oppius², der andere als Cispius noch jetzt *in sacris* bezeichnet wird“. Es ist ungewiß, ob dieses *in sacris* auf die gleich folgenden Worte der Argeerurkunde vorausdeuten oder außer dem Zeugnis jener Urkunde noch ein weiteres nicht näher angeführtes bieten soll. Das *etiam nunc* ließe sich leicht so deuten, daß in diesem Falle im sakralen Sprachgebrauch die beiden Namen noch lebendig waren. Wer die Worte so interpretieren will, kann auf das Zeugnis einer aus ciceronischer Zeit stammenden Inschrift verweisen³ wie auch auf die Aufzählung der *septem montes*,

¹ Wissowa, Ges. Abh. 212.

² Nach der Ergänzung von O. Müller: *quod pars <Oppius pars> Cesepeus mons suo antiquo nomine etiam nunc in sacris appellatur*.

³ CIL. I 2², 1003: *Magistrei et flamines montanorum montis Oppi de pequnia montanorum montis Oppi sacellum claudendum et coaequandum et arbores serundas coeraverunt*. — Vgl. auch Wissowa, Ges. Abh. 235f.

deren Bewohner das Septimontium begehen, bei Festus p. 340 (dazu Paulus p. 341) und 348 (nach Antistius Labeo). Das *in sacris* des § 50 wäre dann also in einem allgemeineren Sinne zu deuten. Wie es aber auch aufzufassen sei, Varro fährt dann fort: *in sacris Argeorum scriptum sic est* und führt die Stelle der Urkunde an. Hier also bestätigt sich unsere oben gegebene Deutung von *in sacris* gleich „in sakralen Urkunden“.

Noch wichtiger ist die Art, wie Varro das für die dritte Region geltende Zitat einführt (§ 52). Die Bezeichnung *collis Quirinalis*, so heißt es bei ihm, hat die einzelnen Namen der mit ihm verbundenen Regionen in Vergessenheit gebracht: *dictos enim collis pluris apparet ex Argeorum sacrificiis, in quibus scriptum sic est*; daran schließen sich die Worte der Urkunde.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß Varro mit diesem *in sacrificiis* nichts anderes meint als vorhin mit dem *in sacris*¹; die Deutung „bei den Opfern“ scheidet von selbst aus. Es gibt gleichsam den Titel der Urkunde: *Sacrificia Argeorum* — gleichsam: denn wenn dieselbe Urkunde vorher *Sacra Argeorum* genannt war, so können wir daraus schließen, daß sie keinen bestimmten Titel trug, und Varro sich daher an keine einheitliche Terminologie bindet und bald diesen bald jenen Namen gebraucht, wie er z. B. auch die Heiligtümer bald als *sacraria*, bald als *sacella* bezeichnet.

Wie also der Titel der von Varro angeführten Schrift lautete, können wir aus der Art, wie er sie zitiert, nicht schließen. Sicher aber ist, daß sie von den *sacra Argeorum* handelte; ihr Inhalt wird durch die Bezeichnung *sacrificia Argeorum*, worunter also auch die Prozeßion mitzuverstehen ist, noch näher bestimmt. So haben wir es ohne Zweifel hier mit Aufzeichnungen zu tun, die einen bestimmten Bereich der pontifikalischen Funktionen ordneten. (Daß es sich um die *pontifices* handelt, ist nicht zweifelhaft.) Wir können diese Schrift auf die gleiche Stufe stellen wie die von Verrius Flaccus angeführten sakralen Schriften und könnten sie als *commentarius sacrorum Argeorum* bezeichnen.

¹ Daß *sacrificium* hier in dem weiteren Sinne von *sacrum* erscheint, findet im griechischen Sprachgebrauch eine Parallele: Plut. quaest. conv. VI 8, 1; Thes. 20 wird θυσία ähnlich gebraucht. Beide Male handelt es sich nicht um ein Opfer, sondern um eine ganz andersgeartete heilige Handlung.

Commentarii sacrorum

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß es innerhalb des pontifikalischen Schriftenkomplexes eine Reihe von Aufzeichnungen gab, die in ihrer Gesamtheit von den *sacra* oder *sacrificia* handelten, die jedoch einzeln existierten und ohne Zweifel durch unterscheidende Bezeichnungen kenntlich gemacht waren. Wie diese Schriften benannt waren, können wir nicht sagen; doch wenn wir überhaupt zu einem Schluß berechtigt sind, so ist es der, daß jeder einzelne *commentarius sacrorum* den Namen der Gottheit trug, deren Kultsatzungen er enthielt. So mag es ähnlich wie *sacra Argeorum* auch die *sacra* anderer Gottheiten gegeben haben, bei denen der Name der Gottheit im Genetiv angefügt war. Doch ist dem archaischen Sprachgebrauch eigentümlich, daß er gern Adjektiva anwendet, wo die spätere Sprache den Genetiv oder andere Bestimmungen setzt¹. So mag zu dem Nominativ *sacra* oft ein Adjektiv getreten sein gleichlautend dem, womit die Festtage bezeichnet wurden: also *sacra Opalia*, *Neptunalia*, *Consualia* usw. Die Wendung, deren sich Servius Maluginensis bei Tacitus ann. III 58 bedient: *Dialia sacra*, ordnet sich, wie es scheint, durchaus dem sakralen Sprachgebrauch ein². Wo, wie bei vielen

¹ Wendungen wie *flaminus camillus*, *flaminus lictor*, *flaminiae aedes*, *ovis Idulis*, *adsidelae mensae* (Paul. p. 93, 89, 104, 19) und eine große Zahl ähnlicher lassen die Vorliebe der sakralen Sprache für adjektivische Ausdrucksweise erkennen. Zweifellos beruht diese darauf, daß die sakrale Sprache wie so oft auch hier Züge hohen Altertums bewahrt hat (vgl. Wackernagel, *Mélanges de Saussure*, Paris 1908, 142f.). Aber wenn man erwägt, daß etwa das Suffix *-imus* ausschließlich bei Adjektiven der religiösen Sphäre vorkommt, so drängt sich die Annahme auf, daß diese Bildungsform an sich als ein sakrales Sprachelement empfunden wurde; diese Annahme würde sich bestätigen, wenn Wackernagels Anknüpfung von *patrimus* und *matrimus* an die Altersbezeichnungen *bimus* usw. (Festgabe Adolf Kaegi, Frauenfeld 1919, 48f.) richtig ist; denn es kann keine Frage sein, daß der sakrale Gebrauch dieser Altersbezeichnungen sich einmal weiter erstreckt hat als die Zeugnisse (Thes. l. l. II 1991f.) erkennen lassen. Bevorzugte die sakrale Sprache die adjektivische Ausdrucksweise deshalb so sehr, weil diese eine begrifflich präzise, unumschriebene Nennung der Opfergabe bei der Darbringung ermöglichte, und weil überhaupt alles, was mit dem Kult zu tun hatte, mit eigentlichen Namen benannt sein mußte? Bildungen wie *inferius* (*vinum inferium*) *puer patrimus*, *matrimus*, *adsidelae mensae* sind doch nur einer hochentwickelten, bewußt mit Eigenformen arbeitenden technischen Sondersprache zuzutrauen.

² *Sacrificium Ceriale* (Festus p. 238), *sacrum Cereale* (Serv. auct. Georg. I 21), *nuptialia sacra* (Quint. I 7, 28), *manale sacrum* (Varro bei Non. p. 547).

Begehungen der ältesten Ordnung und bei außerordentlichen *sacra*, wie der *devotio*, *evocatio*, *obsecratio* u. a. keine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gottheit bestand, mag wohl die Begehung selbst im Titel genannt gewesen sein. So wird, um der in den Fasti genannten Namen gar nicht zu gedenken, das *in sacris nonalibus* bei Varro de l. l. VI 28 auf sakralen Sprachgebrauch zurückgehen. Einem solchen *commentarius* könnte letzten Endes die Angabe des Plinius¹ entstammen: *ita enim est in commentariis pontificum: „augurio canario agendo dies constituentur, priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant“*. Die Bestimmung der Zeit eines Wandelfestes mußte ja in einer Anweisung zu seiner Begehung vor allem stehen².

Freilich ist diese Vermutung keineswegs sicher, und wer die Pliniusstelle lieber auf die *decreta* der *pontifices* zurückführen will, könnte das wohl auch begründen. Er müßte dann — was nicht unwahrscheinlich ist — scharf scheiden zwischen *commentarii sacrorum*, von denen wir oben handelten, und *commentarii pontificum*, in denen Verhandlungen, Bescheide und Beschlüsse niedergelegt waren. Diese *commentarii* meint offenbar Cicero de domo 136 und Brutus 55³. Die Beratung und Fassung von Beschlüssen über Charakter und Bestimmung der einzelnen Tage gehörte ja in den Kreis der pontifikaln Tätigkeit⁴. In einer Zeit, in der der Kalender stärker vom Sonnenlauf abwich, kann es öfter nötig gewesen sein, die Ansetzung der Termine von Wandelfesten neu zu regeln, zumal wenn sie, wie das *augurium canarium*, aufs engste mit dem natürlichen Jahreslauf zusammenhingen. Auf den Unterschied und das Verhältnis der *commentarii sacrorum* zu den *decreta pontificum* werden wir weiter unten noch einzugehen haben⁵. Unsere nächste Aufgabe ist es, uns mit aller Vorsicht ein Bild von dem Aussehen eines *commentarius sacrorum* zu machen.

Daß Aufzeichnungen über sakrale Verrichtungen frühzeitig in Rom gemacht wurden, kann bei dem Alter des Schriftgebrauches dort nicht wunder nehmen⁶. Die Überlieferung

¹ S. o. S. 26f.

² S. u. S. 79.

³ S. o. S. 18.

⁴ Vgl. z. B. Gell. N. A. V 17; IV 6, 9—10.

⁵ S. u. S. 126ff., vor allem S. 131.

⁶ Vgl. M. Voigt, a. O. 818f.

führt die sakralen Urkunden auf den König Numa zurück, das heißt auf eine sagenhafte Vorzeit. Bedenken wir ferner die Fülle von Gebeten, Formeln und Einzelheiten des Rituals, die die Priester zu bewahren hatten und die, sollte nicht eine schwere, den Staat gefährdende Versündigung gegen die Götter entstehen, unverändert und ohne Fehler zu wiederholen waren, so müßten wir, wäre uns auch nichts davon überliefert, auf schriftliche Festlegung dieser wichtigen Dinge schließen.

Das Buch im römischen Kult

Ob freilich das Buch in der äußeren Erscheinung des römischen Kultes irgend eine Rolle gespielt hat, läßt sich schwer entscheiden¹. Das einzige wirkliche, schwerwiegende Zeugnis bieten die Arvalakten der Jahre 218, 219 und 240²: *sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis carmen descindentes tripodaverunt in verba haec*: dann folgt der Text des *carmen*. Für *descindentes* bieten die Akten von 219: *dic(entes)*. In den Akten von 240 (die durch einen noch nicht aufs Jahr bestimmten Fund ergänzt werden)³, heißt es: *libellos acceperunt et tripodantes carmen legerunt*.

Der Grund, weshalb jeder einzelne Arvale einen *libellus* mit dem Text des Liedes erhielt, ist klar: das unverständlich gewordene, ja schwer auszusprechende Lied konnte nur auf diese Weise vor Entstellungen bewahrt bleiben, die eine Kränkung der Gottheit bedeutet und eine Sühne nötig gemacht hätten⁴. Doch mehr als dies: das Inempfangnehmen und Zurückgeben der Bücher mit dem Texte des Liedes bildet hier offenbar einen notwendigen, vorgeschriebenen Zug des Ritus. Denn wenn die Verwendung der *libelli* einen bloßen Notbehelf dargestellt hätte, so wäre kein Anlaß gewesen, ihrer so ausdrücklich zu gedenken. Sollen wir nun auf Grund des Zeugnisses der Arvalakten annehmen, daß im altrömischen Kult allgemein *libelli* oder *tabulae* verwendet wurden, daß also Gebete nicht gesprochen,

¹ Vgl. G. Appel, *De Romanorum precationibus* (RGVV VII 2), Gießen 1909, 206, wo freilich Verschiedenartiges nicht scharf genug geschieden ist. Nur einen Beweis: Appel führt Stat. silv. IV 3, 141 (so richtig statt 138) an; gemeint aber sind an der Stelle natürlich die sibyllinischen Bücher und nicht *libelli* oder *tabulae*, in denen Gebete aufzeichnet waren.

² 218/219: Henzen, *Acta frat. Arv. CCIV. CCVIII.* 26 sq. 240: Dessau 9522. Vgl. Wissowa, *Hermes* LII (1917) 338.

³ Vgl. Wissowa, aaO. 323, 338, 339.

⁴ Vgl. Henzen, aaO. 33.

sondern rituell gelesen wurden, und daß das Buch als solches ein geheiligter, bei Kulthandlungen gebrauchter Gegenstand war? Man hat wohl, mit deutlichem Anklang an Züge des christlichen Kultes, die sogenannten Indigitamenta als „liturgische Bücher“ bezeichnet, aus denen die im Staatskult gebrauchten Gebete vorgelesen worden wären¹. Und in der Tat, bei der großen Zahl von Göttern, die fast bei allen Opfern anzurufen waren, scheint es uns naheliegend, daß die Priester oder Beamten sich zur Stütze ihres Gedächtnisses allgemein geschriebener Texte bedienten. Indessen läßt sich das nicht beweisen, ja es spricht sogar manches dagegen. Einmal nämlich müssen wir uns hüten, die Gedächtniskraft des antiken Menschen zu sehr zu unterschätzen. Dann aber zeigen eben die Arvalakten, daß die Verwendung von Büchern bei der heiligen Handlung durchaus als etwas Besonderes, das Aufzeichnung verdiente, empfunden wurde. Nur das heilige Lied wird „gelesen“, wie die Akten ausdrücklich sagen; sonst wird „gebetet“ oder „gesprochen“. In den Akten von 240 ist die Rede von einem zweiten *carmen*, das am Altare gesprochen wird²: dabei wird nichts von Büchern erwähnt. Dieselben Akten verzeichnen aber wenige Zeilen weiter ausdrücklich: *deinde in aede reversi sunt et libellos acc. et tripodantes carmen legerunt. et sign. dato official. libellos reddid.*

Wäre die Anwendung liturgischer Bücher im Kult der Arvalen und überhaupt im römischen Kult allgemein verbreitet gewesen, so wäre zu erwarten, daß die Arvalakten sie entweder überhaupt nicht erwähnten oder, wenn sie es doch taten, daß sie es überall da taten, wo Gebete oder Formeln ausgesprochen werden. Sie verzeichnen sie aber nur an dieser einen Stelle; damit bleibt ihr Zeugnis isoliert und verbietet uns im allgemeinen an die Existenz liturgischer Bücher im römischen Kult zu glauben. Wie aber erklärt sich dann das Eindringen eines so fremdartigen Elementes in eine spezifisch römische Begehung? Es läßt sich nicht beweisen, aber die Vermutung darf wohl ausgesprochen werden, daß die Einführung der *libelli* auf die Neuordnung des Arvalendienstes durch Augustus zurückgeht.

Sicher erwies sich als notwendig, das altertümliche Lied, dessen Wortlaut auf irgend eine Weise gerettet worden war, aufzuzeichnen und jedem einzelnen Arvalen einen Text in die Hand zu geben. Die Frage ist aber, ob das Austeilen der Texte

¹ Usener, Götternamen 75.

² Dessau 9522, Zeile 30.

und das Vorlesen aus diesen schon zur Zeit der Neubegründung des Kultes besondere rituelle Betonung erfuhr oder erst später. Es ist möglich, daß das, was zunächst nur eine praktische Regelung war, sogleich auch als wesentlicher Zug des neuen Rituals betrachtet wurde. Denn so sehr die Neuordnung des Arvalendienstes sich als Rettung oder Wiederherstellung des Alten geben mochte, so wenig wird man darauf verzichtet haben, sich fruchtbare Züge, sie mochten kommen, woher sie wollten, zu eigen zu machen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat jedoch die Annahme für sich, daß erst in der Zeit, als der römische Staatskult sich gegen die immer stärker andringenden Fremdkulte zu behaupten hatte, eine technische Einzelheit wie das Austeilen und Einsammeln der *libelli* und das Vorlesen aus ihnen zu eigentlich ritueller Bedeutung erhoben wurde. Wenn jene Züge zum ersten Male zur Zeit des Elagabal in den Akten auftreten, so ist offenbar neben dem Willen, sich des eigenen sakralen Besitzes recht zu versichern, neben der Freude an der Stilform des römischen Kultes¹, auch das Bestreben wirksam, den ganzen Formenreichtum des römischen Staatskultes ins Licht zu stellen, zu zeigen, daß er es auch in den Einzelheiten des Rituals, wenn man seinen Blick für diese nur schärft, mit den orientalischen Kulturen aufnehmen kann.

Gerade das heilige Buch ist nun den Religionen des Ostens eigentümlich², wo ja die Kunst des Schreibens bis in die frühesten Anfänge hinaufreicht, wo den Schriftzeichen eine besondere Heiligkeit innewohnt. So ist es denn kein Zufall, daß sich Henzen, als er jene Stelle der Arvalakten interpretierte³, gerade Apuleius met. XI 17 als Parallele aufdrängte: *tunc ex his (sc. initiatis) unus, quem cuncti grammateae dicebant, pro foribus assistens, coetu pastophorum ... velut in contionem vocato, indidem de sublimi suggestu de libro, de litteris fausta vota praefatus ... renuntiat*. Im Isiskulte spielten in der Tat Bücher eine wichtige Rolle⁴. Überhaupt kannte der ägyptische Kult mannigfache Verwendung von Büchern; ihm ist ja auch die Gestalt des Vorlesepriesters eigen⁵.

¹ Vgl. Altheim, Röm. Religionsgeschichte III 119 ff.

² Vgl. P. Friedländer, Platon I 126.

³ Acta fr. Arv. 33.

⁴ Auch bildliche Darstellungen beweisen das: das Relief mit der Darstellung einer Isisprozession (im Vatikan, abgebildet bei Leopoldt, Die Religionen in der Umwelt des Christentums Abb. 56) zeigt deutlich den Vorlesepriester mit der Buchrolle. Vgl. Birt, Buchrolle 67 ff., 144 ff.

⁵ Clem. Al. Strom. VI 35. Vgl. Erman-Ranke, Ägypten, Tüb. 1923, 337, 435 und sonst.

Ebenso finden wir liturgische Bücher und Singen oder Vorlesen aus diesen im persischen Kulte der Magier¹ und im Mithraskult². In der griechischen Religion finden wir die Verwendung heiliger Bücher nur in den Grenzbezirken, in den Mysterien. Von den Schriften der Orphik hören wir öfter³. Auch in den Sabazios-Mysterien spielen heilige Bücher eine Rolle: Demosthenes wirft de cor. 259 dem Aischines höhrend vor⁴: ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούση τὰς βίβλους ἀνεγίνωσκας καὶ τᾶλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους κ. τ. λ. Von betont ritueller Verwendung heiliger Schriften berichtet Pausanias VIII 15, 1/2: Φεναάταις δὲ καὶ Δήμητρος ἔστιν ἱερὸν ἐπίκλησιν Ἐλευσινίας. . . . παρὰ δὲ τῆς Ἐλευσινίας τὸ ἱερὸν πεποιήται Πέτρωμα καλούμενον, λίθοι δύο ἡρμοσμένοι πρὸς ἀλλήλους μεγάλοι. ἄγοντες δὲ παρὰ ἔτος ἦντινα τελετὴν μείζονα ὀνομάζουσι, τοὺς λίθους τούτους τηνικαῦτα ἀνοίγουσι. λαβόντες(δὲ) γράμματα ἐξ αὐτῶν ἔχοντα ἐς τὴν τελετὴν καὶ ἀναγνόντες (ἐς) ἐπήκουον τῶν μυστῶν κατέθεντο ἐν νυκτὶ αὔθις τῇ αὐτῇ.

Auch im Mysterienkulte von Andania kommen Bücher vor. Pausanias berichtet von ihnen⁵ und auch die Inschrift erwähnt sie⁶. Von dem in dionysischen Mysterien verwendeten ἱερὸς λόγος spricht ein Berliner Papyrus⁷.

Die Begehungen der Arvalen können gewiß für eine Art

¹ Paus. V 27, 6: ἀνὴρ μάγος . . . ἐπάδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἐλλησιν. ἐπάδει δὲ ἐπιλεγόμενος ἐκ βιβλίου. Über das ἐπάδειν genauer Herodot I 132. Vgl. Pettazzoni, I Misteri 235.

² Cumont, Die Mysterien des Mithra³ 136 ff.

³ Eur. Hipp. 954. Alk. 967. Platon Staat 364 E. Vgl. Dieterich, Kl. Schr. 452 Anm. 1; Friedländer aaO.

⁴ Vgl. auch de falsa leg. 199. Ein vorlesender παῖς ist dargestellt auf den Wandgemälden der Mysterienvilla in Pompeii; s. M. Bieber, Jahrb. d. Dt. Arch. Inst. 43, 1928, 312. — Eine auf einem Sessel sitzende vorlesende Priesterin findet sich auf den Stuckreliefs der Basilika von Porta Maggiore in Rom; Rostovtzeff, Mystic Italy 48; 139.

⁵ IV 26, 8.

⁶ LGS II 1 nr. 58.

⁷ Ägyptische Urkunden aus den Staatl. Museen zu Berlin. Griech. Urk. VI. Bd. Papyri und Ostraka der Ptolemaerzeit, bearb. von W. Schubart und E. Kühn, Berlin 1922 Nr. 1211. Βασιλέως προσταξάντος, τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελοῦντας τῷ Διονύσῳ καταπλεῖν εἰς Ἀλεξάνδρειαν . . . διασαφεῖν δὲ εὐθέως καὶ παρὰ τίνων παρειλήφασι τὰ ἱερά ἕως γενεῶν τριῶν καὶ διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον ἐσφραγισμένον ἐπιγράψαντα ἕκαστον τὸ αὐτοῦ ὄνομα. Vgl. dazu Reitzenstein ARW XIX 191f. und Die hellenist. Mysterienreligionen³ 103, ferner Cumont, Die oriental. Relig.³ 194 und 315.

römischer Mysterienfeier gelten und konnten insbesondere von einem Römer der Kaiserzeit dafür angesehen werden. Manche Handlungen, wie das Herumreichen der Früchte und Ähren¹, gemahnen geradezu an Eleusis: liegt es da so ganz fern anzunehmen, daß jenes Lesen des Liedes aus geheiligten Büchern eine mit Bewußtsein herbeigeführte Angleichung an einen Brauch griechischer Mysterien darstellt?

Mit den übrigen Zeugnissen für den Gebrauch von Büchern im römischen Kult hat es seine besondere Bewandtnis. *Scripta, tabulae, libri* werden erwähnt bei der Obsekraton, beim Votum und bei der Dedikation. Für die Obsekraton bezeugt Plinius n. h. XXVIII 11: *videmusque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem e. q. s.*². Obsekratonen (auch Supplikationen genannt) fanden aber aus sehr verschiedenen Anlässen statt; deshalb wird auch der Text der Gebete jedesmal verschieden gewesen und bei jedem neuen Anlaß von neuem konzipiert worden sein. Dabei diente gewiß eine allgemeine Vorlage zum Muster, die je nach dem Charakter des jeweiligen Anlasses verändert wurde. So erklärt sich der Gebrauch geschriebener Texte bei der Obsekraton nicht aus einer Vorschrift des Rituals, sondern als bloßer Notbehelf. Im übrigen ist nicht zu sagen, ob immer, wenn von einem *praeire verba* die Rede ist, an ein *de scripto praeire* zu denken ist.

Ähnlich liegt es bei der Dedikation, für die Cicero³ den Gebrauch von *libri* bezeugt. Gewiß hat ein allgemeingültiges Muster auch für die Dedikationsformel bestanden; doch mußte diese jedesmal in der richtigen Weise abgewandelt werden. Die Formel mußte die Angabe enthalten, was geweiht wurde, ob eine *ara* oder eine *aedes* oder etwas anderes; ferner mußte der Gott in ihr genannt sein; auch wichen die für die einzelnen Tempel geltenden Bestimmungen — die *leges templorum* —, die bei der Dedikation ausgesprochen wurden, voneinander ab. Das alles bedingt eine Neukonzeption der *sollemnia pontificii carminis verba*⁴ bei jeder neuen Weihung.

¹ Über die *spicea corona* s. Wissowa, R. u. K.² 500 Anm. 5.

² Ist es nicht bemerkenswert, daß Plinius von *summi magistratus* spricht? Vielleicht denkt er an die vom Kaiser Claudius nach altem Ritus gehaltenen Obsekratonen (Sueton. Claud. 22), die er ja miterlebt haben muß. Auch das auffallende *videmus* würde sich so sehr gut erklären, wenn nicht gar der Lesart *vidimus* der Vorzug zu geben ist.

³ De domo 139, s. o. S. 17.

⁴ Sen. ad Marc. 13, 1.

Tabulae werden bei den *vota publica*¹ erwähnt. Auch hier handelt es sich nicht um eine stets gleichbleibende Formel, die vorgetragen wird, sondern jedes Votum erforderte die Konzeption einer völlig neuen Formel². Die Anlässe zu Vota waren mannigfacher Art, sie galten den verschiedensten Göttern, und auch die Objekte, die gelobt wurden, unterschieden sich sehr voneinander, und schließlich war in der an den Gott gerichteten Bitte, zumal bei den *vota*, die allgemein den Weiterbestand des Staates bezweckten, eine bestimmte Zeit angegeben. Die Anwendung von *tabulae* ist daher begreiflich: die Formel, die von dem Beamten dem Gotte unter Beistand des *pontifex maximus* vorgetragen wurde, war im Schoße des Pontifikalkollegiums mit aller der Vorsicht abgefaßt worden, die das sakrale Recht erforderte. Während bei einem Opfer oder bei Spielen ein Formfehler nur die Wiederholung der Handlung verlangte, sonst aber keine schlimmen Folgen zeitigte, konnte beim *votum* ein winziges Versehen, etwa die Auslassung eines Wortes, den Staat in unheilvolle, vielleicht nie zu erfüllende Verpflichtungen stürzen. Daher die ganz besonders vorsichtige Ausdrucksweise bei den *vota*³, daher auch der Gebrauch der sorgfältig vorbereiteten geschriebenen Texte bei ihnen.

So bleibt also als einziges Zeugnis für eine nicht durch die bloße Notwendigkeit gebotene, sondern rituell betonte Verwendung von Büchern im römischen Kult nur das der Arvalakten übrig. Alle anderen Zeugnisse beziehen sich entweder nicht auf den römischen Ritus oder sie betreffen Formeln, die deswegen, weil sie neu abgefaßt waren, zu größerer Sicherheit nach einem geschriebenen Text in der von Plinius n. h. XXVIII 11 angegebenen Weise ausgesprochen wurden. Ob aber die *pontifices* und *flamines* die bei den ständigen Opferhandlungen zu sprechenden Gebete von Texten abgelesen oder einem Vorlesenden nachgesprochen haben oder ob sie sie auswendig her sagten, das zu entscheiden, ist uns nicht möglich.

Ebensowenig lassen die bildlichen Darstellungen von Opfernden und Opferhandlungen einen Schluß zu. Die Buchrolle in der Hand eines Opfernden kann, wie Birt⁴ richtig her-

¹ Suet. Aug. 97; Festus p. 173.

² Über die Formel des *ver sacrum* s. Hasenmüller, Rh. M. XIX (1864) 402 ff.

³ S. z. B. Liv. XXII 10, 2: *si res publica populi Romani... sicut velim eam salvam, servata erit.* — Macr. Sat. III 9, 11 (bei dem Gelübde gegenüber den Göttern der feindlichen Stadt): *si haec ita faxitis, ut ego sciam sentiam intellegamque.*

⁴ Die Buchrolle in der Kunst (Leipzig 1907) 67f.

vorhebt, ganz allgemein als Beamtenabzeichen gedeutet werden. Außerdem ist zu sagen, daß sich viele Darstellungen von Opferhandlungen finden, bei denen das Buch fehlt, obwohl sonst sakrale Geräte auf ihnen genau wiedergegeben sind. So muß es auch unsicher bleiben, ob man die Rolle, die der römische Tribun auf dem Wandgemälde von Dura¹ hält, als liturgisches Buch deuten kann, wie Cumont² und ihm folgend Leipoldt³ es tun⁴. Hätte das Vorlesen eines liturgischen Textes im Kulte eine sich dem Bewußtsein aufdrängende Rolle gespielt, so würde gewiß eine Darstellung eines in feierlicher Haltung aus dem aufgerollten Buche vor dem Altare lesenden Priesters oder Beamten nicht fehlen, wie denn ja solche Darstellungen aus dem Isis- und Mysterienkult erhalten sind.

III.

Parallelen zu den *commentarii sacrorum*

Mußten wir soeben für eine Einzelheit des römischen Kultes das Zeugnis der Arvalakten als nicht allgemein verbindlich erklären, so ist nicht zu leugnen, daß, wenn wir uns eine Vorstellung von den *commentarii sacrorum* machen wollen, wir am besten den Blick auf jenen großen Inschriftenkomplex richten, der uns die genaueste Kenntnis römischen Rituals vermittelt. Als *commentarius sacrorum* in dem oben dargelegten Sinne können wir freilich die Kopien des Arvalliedes, wie sie jeder einzelne Bruder in die Hand bekam, nicht bezeichnen; aber diese gehen ja gewiß auf ein Urexemplar zurück, in dem außer dem Liede selbst auch die einzelnen Begehungen genau verzeichnet waren, wie wir weiter unten wahrscheinlich zu machen suchen werden. Wenn wir uns also von der Gesamtanlage sakraler Aufzeichnungen ein Bild machen wollen, so leisten uns neben dem *commentarium ludorum saecularium* die Arvalakten den besten Dienst⁵.

Nun sind beide keine pontifikaln Dokumente, vielmehr gehört das eine dem Amtsbereich der *XVviri s. f.* an, das

¹ S. Franz Cumont, Fouilles de Doura-Europos. Paris 1926 Tafel L.

² Cumont aaO. Texte 92ff.

³ AaO. Abb. 114. Text XV.

⁴ Freilich muß mit der Möglichkeit orientalischen Einflusses hier gerechnet werden. (Hinweis von Prof. Weinreich).

⁵ Vgl. von Premerstein in RE IV 730, Artikel Commentarii.

andere sind die Protokolle einer für sich bestehenden Kultbrüderschaft; da wir jedoch nichts als die allgemeine Anlage pontifikalischer Satzungen ermitteln wollen, dürfen wir uns ihrer bedienen, vorausgesetzt, daß wir uns stets des Unterscheidenden bewußt bleiben und nicht aus dem Auge verlieren, was uns die wenigen oben behandelten Zeugnisse über die pontifikalischen *commentarii sacrorum* lehrten.

Wir müssen uns vor allem stets gegenwärtig halten, daß es sich bei beiden für unsere Kenntnis römischen Kultes so wichtigen Inschriften um besondere, einmalige Fälle handelt, deren Bedingungen wir nicht ohne weiteres auf die Gewohnheiten des republikanischen Rom übertragen dürfen. Wer daher annehmen will, daß in ähnlicher Weise wie in der Säkularinschrift in den *commentarii sacrorum* der *pontifices* nur Protokolle über vollzogene *sacra* enthalten waren, wird sich mit der Schwierigkeit auseinandersetzen müssen, daß man nicht ohne ausreichende Begründung auf Registrierung sämtlicher sakraler Handlungen, die sich jährlich, ja monatlich wiederholten, und wären sie noch so unbedeutend gewesen, schließen darf, nur weil der Hergang der Jahrhundertfeier, in deren Mittelpunkt der Kaiser selbst und sein hoher Freund standen, aufs genaueste der Ewigkeit überliefert worden ist. Wenn jemals einem Feste der Charakter des Einmaligen eignete, so der augusteischen Säkularfeier; beschloß sie doch in ganz anderer Weise als alle früheren und späteren Begehungen ein graues Jahrhundert und leitete ein neues voller Hoffnungen ein. Ein Denkmal der Zeitwende ist somit die Inschrift; daher kann sie das Geschehene nur als vollzogen berichten, und wenn sie sich selbst (Z. 62) als *commentarium* bezeichnet, so heißt das nichts anderes als Erinnerungsmal. Ein *commentarius sacrorum* in dem oben erläuterten Sinne ist sie deshalb nicht.

Ein solcher war jedoch das von Ateius Capito auf Grund seiner Kenntnis des Sakralrechts wahrscheinlich an Hand älterer Aufzeichnungen¹ geordnete oder neu aufgestellte Ritual, das zweifellos der Inschrift zugrunde liegt. In diesem war die Begehung nicht als vollzogen, sondern in der Form von Anwei-

¹ Die Inschrift selbst bietet Z. 26 die Worte: *quae more exsemploque maiorum*. . . Einzelheiten des Rituals, wie etwa das Wort *atalla*, sind wohl aus älteren Aufzeichnungen übernommen. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß, je mehr die ganze Feier des Augustus einen völlig anderen Charakter hatte als alle früheren Jahrhundertfeiern, man sich um so sorgfältiger in den Einzelheiten an den *mos maiorum* hielt. S. jetzt Diehl, Rh. Mus. LXXXIII (1934) 352 ff., insbesondere 368 f.

sungen dargestellt, wie sie das Sibyllenorakel selbst an die Hand gab. Gerade aus der Vergangenheitsform, wie das Denkmal sie bietet, Schlüsse auf priesterliche Aufzeichnungen überhaupt zu ziehen, ist daher nicht ohne weiteres möglich.

Da die Säkularfeier ferner eine außergewöhnliche Begehung darstellte, so mußte ein Anstoß dazu gegeben werden, der doch wohl unmittelbar von Augustus ausging. Folge davon mußte eine Reihe von Besprechungen und Verhandlungen im Senat und im Kollegium der *XVviri* sein, die ihren Niederschlag in den uns erhaltenen Edikten und Dekreten beider Körperschaften gefunden haben. Bei regelmäßig sich wiederholenden Opfern hingegen, die ein für allemal einem Priesterkollegium, seien es nun die *pontifices* oder die *quindecimviri*, anvertraut waren, waren neue Beschlüsse nicht nötig, können folglich auch nicht in den *commentarii* dieser Priesterschaften verzeichnet gewesen sein. Übrigens sehen wir bei der Säkularinschrift nicht einmal klar, von wem sie gesetzt ist. Da ihr Anfang verloren ist, können wir nicht wissen, ob wir gewissermaßen einen Auszug aus den Akten des Senats oder der *quindecimviri* vor uns haben. Da indessen der Senat die inschriftliche Fixierung veranlaßt hat¹, dürfte auch die Form der Abfassung sein Eigentum sein. Unklar ist auch, ob unter dem *commenta[rium]* in Z. 62 die Edikte und Senatsbeschlüsse mit einbegriffen sind, oder ob nur die Schilderung der eigentlichen Feier damit gemeint ist.

Ähnliche Vorsicht wie bei der Säkularinschrift ist bei der Heranziehung der Arvalakten geboten. Wir haben hier wirkliche *acta* vor uns, Protokolle über die Vollziehung von sakralen Verrichtungen: Opfern, Gelübden, Sühnungen, Kooptationen neuer Mitglieder und Beschlußfassung über verschiedene Gegenstände. Wir dürfen diese Art von Aufzeichnungen wohl mit dem Namen *commentarii* bezeichnen, nur *commentarii sacrorum* sind sie deshalb nicht. Denn wäre es wirklich so, daß wir außer diesen Protokollen keine anderen dem Kult dienenden Dokumente anzunehmen hätten und glauben sollten, das erste Protokoll habe nicht nur als Grundlage der übrigen, sondern überhaupt als Anweisung für die spätere Vollziehung der *sacra* gedient, so müßten wir vermuten, daß die ersten Protokolle besonders ausführlich wären und die späteren vielleicht sich ein wenig kürzer faßten. Nun ist aber bei den Arvalakten gerade das Gegenteil der Fall: hätten wir z. B. nur die Akten vor 218, so würden wir

¹ Die sachlichen Einzelheiten gehen natürlich auf die Autorität der *quindecimviri* zurück, die ja außerdem sämtlich dem Senat angehörten.

nichts von jenem ältesten Denkmal der lateinischen Sprache, dem Arvalliede, ahnen, wir würden ferner sehr wenig von dem Kulte der Dea Dia wissen, ja manche in den früheren Akten nur angedeuteten Zeremonien müßten uns dunkel bleiben, wenn nicht der ausführlichere Bericht der im 3. Jahrhundert abgefaßten Protokolle sie in helles Licht rückte¹.

Das jährliche Opfer an Dea Dia wurde in den ersten Zeiten überhaupt nicht in die Akten aufgenommen². Sollen wir da glauben, daß die recht verwickelten und nur einmal im Jahre ausgeführten Zeremonien nur durch die Übung fortgepflanzt wurden? Oder ist es nicht vielmehr wahrscheinlicher, daß, wie das Arvallied selbst, auch die einzelnen Begehungen in einem Ritualbuch, einem *commentarius sacrorum* in unserem Sinne, festgelegt waren, und daß nur deshalb die Protokolle bald mehr bald weniger genau das Opfer an Dea Dia andeuten, weil eben eine genauere Darstellung des Hergangs sich durch das allen bekannte, jährlich neu zu erfüllende, fest geordnete Ritual erübrigte? Welche Gründe dann vom Beginn des 3. Jahrhunderts an die ausführlichere, für uns so wichtige Protokollierung herbeigeführt haben, läßt sich nur ahnen. Ob das Hereinbrechen fremder Kulte zu immer stärkerer Hervorhebung des Römischen nötigte?

Keinesfalls soll hier bestritten werden, daß auch die *pontifices* Protokolle über ihre Verhandlungen und ihre Beschlüsse geführt haben; für diese Protokolle mag man, Cicero³ folgend, die Bezeichnung *commentarii* verwenden, wenn man diesen Ausdruck bei Cicero im technischen Sinne verstehen will. Bevor wir aber die *commentarii sacrorum* der *pontifices* als Registrierung der sakralen Verrichtungen zu verstehen wagen dürfen, uns auf die Parallele der Arvalakten berufend, müssen wir den Sinn jener eingehenden und gar auf Stein übertragenen Protokollierung bei den Arvalbrüdern bedenken: in den älteren Akten wird besonders ausführlich unter wörtlicher Anführung der Formel das Gelübde für den Kaiser gegeben, alles andere gewissermaßen nur als Rahmen⁴. So war jedes Jahresprotokoll zugleich Denkmal und Treugelöbnis für den Herrscher. Das Opfer an Dea Dia wird erst lange Zeit nach der Neubegründung des Kollegiums zum ersten Male in den Akten erwähnt.

¹ Vgl. Henzen 19, 21, 28, 155 u. a.

² Vgl. Henzen 10.

³ De domo 136 und Brutus 55. Vgl. o. S. 18.

⁴ Vgl. Henzen XI.

Und wenn man schließlich beginnt, den ehrwürdigen Ritus mit immer wachsender Ausführlichkeit dem Stein zu überliefern, so haben wir das mit einer Veränderung der religiösen Gesinnung zusammenzubringen (deren Gründe hier nicht zu erörtern sind), der es ein Bedürfnis war, sich immer von neuem ihres sakralen Besitzes zu versichern¹.

Unsere Untersuchung führt uns also zu dem Ergebnis, daß wir die Protokollform der Säkularinschrift wie der Arvalakten besonderen Ursachen zuzuschreiben und sie keineswegs als verbindlich für unsere Auffassung von priesterlichen Urkunden überhaupt anzusehen haben. Bei beiden Dokumenten haben wir vielmehr, wenn wir einen Vergleichspunkt mit den pontifikalischen Ritualbüchern gewinnen wollen, die Urform heranzuziehen, die wir aus dem Protokoll erschließen können: bei der Säkularinschrift das von Ateius Capito geordnete Ritual² und bei den Arvalakten das Original der Kultordnung, aus dem die Abschriften des Liedes genommen sind. Daß es eine solche Kultordnung bei den fratres Arvales gegeben hat, ist deshalb besonders wahrscheinlich, als der längere Zeit hindurch erloschene Dienst unter Augustus neu geordnet worden ist: dabei mußte entweder auf ein älteres Ritual zurückgegriffen oder aber ein neues geschaffen werden³. In beiden Fällen aber haben wir schriftliche Festlegung anzunehmen. Daß das alte, offenbar zu Augustus Zeit (wir wissen nicht, in welcher Form) noch vorhandene Ritual der Neuordnung zugrunde gelegt wurde, dafür spricht das Lied und all die rätselhaften, altertümlichen Züge der Begehung⁴. Daß freilich der alte Ritus manche Umbiegung erleiden mußte⁵, braucht hier nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Wer aber angesichts dieser Folgerungen noch an der Vor-

¹ S. o. S. 66.

² Vgl. Phlegon von Tralles (Fr gr Hist II S. 1193, 17): τὸν θεομὸν Ἀττίου Κοπίτωνος ἐξηγησαμένου.

³ Vgl. Wissowa, RE II 1472.

⁴ Die Vermutungen Hammarströms (Arctos 1, 1930, 241f.) würden uns einen Einblick in die Vorgänge bei jener Neuordnung verschaffen, wenn sie sich von anderer Seite her bekräftigen ließen. H. nimmt an, daß das Lied in einem alten an den meisten Stellen unleserlichen Schriftstück bis auf die Augusteische Zeit erhalten geblieben sei. Durch Zusammensetzung der noch leserlichen Stellen sei der neue, uns in den Akten erhaltene Kultgesang gewonnen worden, in den zu Unrecht die Worte: *semunis alternei advocapit conctos* eingedrungen seien, die vielmehr eine Ritualanweisung darstellten.

⁵ Vgl. o. S. 67f.

stellung festhält, die *commentarii sacrorum* hätten nur aus Protokollen über vollzogene *sacra* bestanden, setzt sich in Widerspruch mit der Überlieferung¹, der zufolge Numa dem *pontifex maximus sacra omnia exscripta exsignataque attribuit*. Man mag diese Überlieferung im einzelnen bewerten wie man will, sicher ist, daß die Vorstellung von den *pontifices* als Bewahrern der von Numa geschaffenen Kultbücher für Livius eine Stütze in Tatsachen seiner Zeit gefunden haben muß. Stets wird den priesterlichen *commentarii* der Charakter hoher Altertümlichkeit verliehen, und wenn diese auch Protokollen, die aus alten Zeiten stammten, eignen könnte, so deuten doch die Worte des Livius offenkundig auf Anweisungen hin, wenn es bei ihm heißt: *quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent*.

Überhaupt bietet diese Angabe des Livius die allgemeinsten Grundzüge eines Ritualbuches. Wir finden diese sowohl in der Säkularinschrift wie in den Arvalakten wieder. Zwar die Tage, an denen die Jahrhundertfeier abgehalten werden sollte, bedurften einer besonderen Festsetzung; die Anweisung kann darüber kaum etwas ausgesagt haben, außer daß auch in ihr der Ablauf von 110 Jahren wie im Sibyllenorakel als Vorbedingung genannt gewesen sein wird. Aber Ort und Opfertiere waren aufs genaueste im Ritual festgelegt: *in campo ad Tiberim* wird den Moiren in der ersten Nacht geopfert, wie das Orakel² befahl (v. 5 sq.):

ῥέζειν ἐν πεδίῳ παρὰ Θύβριδος ἄπλετον ὕδωρ
ὄππη στεινότατον.

Von der Angabe der Opfertiere ist an dieser Stelle der Inschrift nur das Wort *prodigivas* erhalten, sie kehrt aber im darauffolgenden Gebet wieder. Im Orakel hieß es (v. 7 sq.):

ἐνθα σὺ ῥέζειν
ἱερά παντογόνοις Μοίραις ἄρνας τε καὶ αἶγας
κυανέας.

Im Gebete der Inschrift werden die Moiren angefleht: *acceptrices sitis VIII agnarum feminarum et VIII caprarum*

¹ Liv. I 20, 5.

² Wir dürfen das Orakel nahezu der von uns geforderten Opferanweisung gleichsetzen, da es vielleicht von einem Kenner des Sakralwesens, wenn nicht geradezu verfaßt, so doch beeinflußt ist. Vgl. Diels, Sibyllische Blätter 15: „... die Art der poetischen Technik verrät (im Unterschied von den Androgynenorakeln bei Phlegon c. 10) einen gelehrten Verfasser“.

feminarum). Die vom Orakel nicht gebotene Zahl der Opfertiere ist zweifellos von dem Kollegium der *quindecimviri* festgesetzt und von Ateius Capito in seine Opferanweisung aufgenommen worden.

In ähnlicher Weise wie bei dem Opfer an die Moiren werden Tageszeit, Ort und Opfergabe bei den übrigen Opfern angegeben:

103 *K. Iun. in Capitolio bovem m(a)rem Iovi optimo maximo proprium immolavit imp. Caesar Augustus.*

115 *Noctu autem ad Tiberim sacrificium fecit deis Ilithyis libeis VIII popanis VIII pthoibus VIII.*

119 *IV nonas Iun. in Capitolio inmolavit Iunoni reginae bovem feminam.*

134 *Noctu autem ad Tiberim* (hier bricht die Zeile ab, die Angabe des Opfertieres hat aber nicht gefehlt). Das Orakel bietet (v. 10):

αὔθι δὲ Γαίη

πληθομένη χοίροις ὅς ἱρεύοιτο μέλαινα.

139 *A. d. III non. Iun. in Palatio (Apollini et Dianae) sacrificium fecerunt imp. Caesar Augustus M. A(grippa libeis VIII) popanis VIII pthoibus VIII.*

Für die den Ilithyen und dem Apollo und der Diana dargebrachten Gaben bietet das Orakel nur die Worte: man solle die Ilithyen ἀρέσασθαι θυέεσσι, ὅπη θέμις (v. 9/10), und Apollon, heißt es, solle das Gleiche empfangen. Art und Zahl der Gaben war also durch das Orakel hier nicht gegeben und mußte durch eine Ritualvorschrift festgelegt werden.

Daß die Säkularinschrift, wenn wir die Vergangenheitsform in die der Anweisung umsetzen, ganz das Aussehen eines *commentarius sacrorum* bietet, ergibt sich aus dem oben Gesagten. Auf eine an sich unbedeutende Einzelheit sei noch hingewiesen. Von den Gebeten, die bei den einzelnen Opfern zu sprechen waren, gibt die Inschrift nur das erste im vollen Wortlaut wieder, das in der ersten Nacht an die Moiren gerichtete. Von den übrigen Gebeten wird nur der jedesmal verschiedene Anfang gegeben. Für den Rest, der immer gleich war, wird mit den Worten: *cetera uti supra* auf das erste Gebet zurückverwiesen¹. Ähnlich heißt es bei dem Opfer der neun *pthoes* an Apollo kurz (Z. 145): *idem in pthoibus*. Damit wird auf die bei der Opferung der *popana* und *liba* gesprochenen Gebete verwiesen. Und für Diana wird nicht einmal der Anfang des an sie gerichteten Gebetes gegeben; die Inschrift begnügt sich da mit

¹ Z. 106. 118 u. 122 ergänzt. 137 z. T. ergänzt. 142.

dem kargen Vermerk (Z. 146): *eisdem verbis Dianam*. Diese Wendungen, zumal das *cetera uti supra*, überraschen etwas. Sie wollen sich dem wenn auch nicht überschwenglichen so doch feierlichen Stile der Inschrift nicht recht fügen. Um so besser aber entsprechen sie dem Stile von Ritualvorschriften, wie sich aus Catos Anweisung für das Opfer der *porca praecidanea*¹ erkennen läßt: *ubi exta prosecta erunt, Iano struem ommoveto mactatoque item uti prius obmoveris. Iovi fertum obmoveto mactatoque item uti prius feceris. Item Iano vinum dato et Iovi vinum dato, item uti prius datum ob struem obmovendam et fertum libandum*. Die für den praktischen Gebrauch bestimmte Ritualvorschrift vermeidet auf diese Weise Wiederholungen². So lassen die Worte der Inschrift selbst noch deutlich erkennen, daß sie auf eine Ritualanweisung zurückgehen und nicht einen nachträglichen Bericht darstellen. Die Säkularakten bieten nun aber, abgesehen von den Angaben über Zeit, Ort und Opfergaben, noch erheblich mehr. Das meiste davon wird ebenfalls im Ritual, wenn auch in kürzerer Fassung, enthalten gewesen sein, etwa so, daß wir dort, wo die Inschrift eine Bekanntmachung der *quindecimviri* bietet, für das Ritual einen kurzen Hinweis anzunehmen haben. So kann z. B. die für die ganze Feier so wichtige und auch im Orakel ausdrücklich angeordnete Verteilung der Sühnmittel ($\lambda\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha$ im Orakel, *suffimenta* in der Inschrift) und die Darbringung der Feldfrüchte im Ritual nicht unerwähnt geblieben sein, ebensowenig wie die von den Frauen auszurichtenden *sellisternia* für Juno und Diana und die während der drei eigentlichen Festtage abzuhaltenden Spiele (*ludi solemnes*). Anders steht es mit den nach der Feier am 5. Juni beginnenden siebentägigen Spielen (*ludi honorarii*), deren Zusammenhang mit den kultlichen Begehungen nur locker ist³. Auch ob im Ritual eine Anordnung über die Minderung der Trauer (Z. 111—114) enthalten war, können wir bezweifeln, zumal, wenn das Edikt der *quindecimviri* darüber wirklich, wie Mommsen⁴ meint, etwas zu spät erfolgt ist. Freilich wäre es wohl denkbar, daß diese Bestimmung erst nach dem Opfer an die Moiren und zu Beginn der am Tage eröffneten *ludi Latini* am Platze war. Vor allem aber werden wir dem Ritual die Gebete zuweisen, wie sie uns der Stein bietet.

¹ De agri cult. 134, 4.

² Parallelen aus griechischen Inschriften siehe unten S. 118 Anm. 1.

³ Vgl. Mommsen, Eph. epigr. VIII 269.

⁴ AaO. 272.

In ihnen haben wir den von Ateius Capito festgesetzten Wortlaut vor uns; denn sie bedurften ja vor allem der schriftlichen Fixierung, damit von dem einmal festgesetzten, wohl erwogenen und ganz in Anlehnung an die ältesten Muster¹ verfaßten Texte nicht abgewichen würde.

Wir werden uns demnach das von Ateius Capito ausgearbeitete Ritual in der Mitte stehend zwischen den knappen, allgemein gehaltenen Weisungen des Sibyllinum und der ausführlichen, durch Edikte der *quindecimviri*, Senatsbeschlüsse und andere Dokumente bereicherten Fassung der Inschrift vorzustellen haben. Von schriftlichen Ritualanweisungen der *quindecimviri* ist auch sonst die Rede, z. B. Livius XLII 2, 7: *sacrificatumque est, ut decemviri scriptum ediderunt*².

Die Säkularfeier bietet uns das Bild einer in ihrer Anlage einfachen, aber großartigen Begehung der augusteischen Zeitwende. Wir können nicht wissen, wieviel an Einzelheiten uns der Bericht der Inschrift vorenthält³, doch dürfen wir annehmen, daß mit voller Absicht die Feier auf große, sich dem Gedächtnis einprägende, weithin sichtbare Linien angelegt war. Einen ganz anderen Anblick gewähren dagegen die Arvalakten. In ihnen ist uns das Bild des Kultus der ältesten Zeit aufbewahrt, wie er nach römischem Glauben von Numa eingerichtet war, von dem Cicero⁴ sagt: *sacrorum autem ipsorum diligentiam difficilem, apparatusum perfacilem esse voluit; nam quae perdiscenda quaeque observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa*. In der Tat ist hier von der Kleidung der Feiernden bis zu der Beschaffenheit der geopfertten Früchte alles aufs genaueste festgelegt, nichts dem Zufall des Augenblicks überlassen. So leisten uns denn diese Aufzeichnungen den besten Dienst, wenn wir uns eine Vorstellung von altrömischem Kult machen wollen. Besonders wichtig sind die Akten der Jahre 118, 218, 219 und 240⁵. Versuchen wir von diesen ausgehend uns ein Bild der ihnen zugrundeliegenden Ritualanweisungen zu machen.

¹ Vgl. Diehl, Rh. Mus. LXXXIII (1934) 357ff.

² Gemäß den Darlegungen o. S. 68f. ist überall, wo von einem *edere*, einem *monitum* oder *decretum* der *quindecimviri* die Rede ist, ohne Zweifel an schriftliche Abfassung zu denken.

³ Die Lustration des *Tarentum* kann nicht gut unterblieben sein, obwohl die augusteischen Säkularakten sie nicht erwähnen. Vgl. Mommsen, aaO. 254.

⁴ De rep. II 27.

⁵ Henze, p. CLII sq. CCH sqq. Dessau 9522.

Das Fest der von den Arvalen verehrten Dea Dia war an keinen bestimmten Jahrestag gebunden, sondern wurde jährlich festgesetzt. Daß über den Zeitpunkt im Ritual eine Anordnung getroffen war, ist sehr wahrscheinlich. Denn alle mit dem Ackerbau zusammenhängenden Feste wurden jährlich nach den Ereignissen des Jahresablaufs neu festgesetzt; sie gehörten zu den *feriae conceptivae, quae quotannis concipiuntur in dies certos*¹. So war es bei dem *augurium canarium* die Regel, daß es stattfinden solle: *priusquam frumenta vaginis exeant et antequam in vaginas perveniant*². Cato ferner gibt als Termin für das Opfer an *Iuppiter dapalis* die Zeit der Birnenblüte an³, und für das Opfer der *porca praecidanea* an Ceres die Zeit vor Beginn der Ernte⁴. Auf ähnliche Weise war noch eine Reihe anderer Feste, wie die *feriae sementivae* im Januar⁵, die Ambarvalien und vermutlich das *Florifertum* im April oder Mai bestimmt⁶.

Angaben über solche Zeitbestimmungen gehören zum wesentlichen Inhalt der *commentarii sacrorum*, da sie die Vorbedingung für jegliche Festfeier bilden; auch entsprechen sie jener von Livius angedeuteten oben erwähnten⁷ Vorschrift: *quibus diebus...sacra fierent*.

Bei dem Fest der Dea Dia der Arvalen ist nun der Zusammenhang mit dem Jahreslauf im einzelnen nicht deutlich, und auch das jeweils gewählte Datum, das, wenn wir von wenigen Ausnahmen absehen⁸, zwischen dem 17. und 30. Mai schwankt, läßt keinen Schluß auf ein bestimmtes Stadium des Naturlaufes zu⁹. Doch kann eine nähere Bestimmung des Termins

¹ Macr. Sat. I 16, 6.

² Plin. n. h. XVIII 14. S. o. S. 26 und 63.

³ De agri cult. 131: *piro florente*.

⁴ De agri cult. 134: *priusquam messim facies*.

⁵ Recht deutlich gibt für diese Ovid fasti I 661 sq. den Sachverhalt an:

*utque dies incerta sacro, sic tempora certa:
seminibus iactis est ubi fetus ager.*

⁶ Vgl. Wissowa, R. u. K.² 440.

⁷ I 20, 5. S. o. S. 75.

⁸ Vgl. Wissowa, RE II 1473.

⁹ Wenn Wissowa a. O. erklärt, das Fest der Dea Dia schließe „die Reihe der für das Gedeihen der Feldfrucht gefeierten Frühlingsfeste (Fordicidia, Cerialia, Robigalia, dazu wahrscheinlich ein altes Florafest)“, so ist dazu zu sagen, daß es mit seinem frühesten Termin fast einen Monat später als die Robigalia (25. April) fällt, sich also wohl nicht als Abschluß jener in einen Zeitraum von 10 Tagen zusammengedrängten Festreihe denken läßt.

oder vielmehr der Richtlinien, nach denen der Termin in jedem Jahr zu bestimmen war, nicht gefehlt haben.

Dieser Termin wurde alljährlich zwischen den Nonen und Iden des Januar vom *magister* angekündigt¹, und zwar mit einer feststehenden, uns mit ganz geringfügigen Varianten überlieferten Formel. Die sakrale Sprache bezeichnet dieses Ankündigen mit *indicare*², und dieses Wort finden wir auch auf den Arvaltafeln von jener Handlung gebraucht³. Die bloße Übereinstimmung der Indiktionsformel auf den verschiedenen Tafeln brauchte nun freilich nicht zu beweisen, daß ihr eine Anweisung des Rituals zugrunde liegt; auch ist sie der Art, daß kaum eine andere Form denkbar wäre: sie besteht nämlich aus dem üblichen Segenswunsche (*quod bonum faustum felix fortunatum salutareque sit imperatori...populo Romano Quiritibus, fratribusque Arvalibus mihi*) und der eigentlichen Ankündigung, wie sie am vollständigsten in den Akten des Jahres 91 überliefert ist: *sacrificium Deae Diae hoc anno erit a. d. XVI K. Iun. domo, a. d. XIII K. Iunias in luco et domo, a. d. XIII K. Iun. domo*. Im Protokoll kommen dann noch die Namen der Anwesenden hinzu.

Indessen ist uns sonst überliefert, daß Ankündigungen von Festen mit bestimmten Formeln vorgenommen wurden. So kennen wir aus Gellius NA X 24, 3 die Worte des Prätors, *quibus more maiorum ferias concipere solet, quae appellantur Compitalia. ea verba haec sunt: dienoni populo Romano Quiritibus Compitalia erunt; quando concepta fuerint, nefas*⁴. In ähnlicher Weise wurden die *Fornacalia*, das Fest der Kurien, vom *curio maximus* angekündigt; die Formel selbst haben wir nicht, doch bezeugt Ovid ausdrücklich, daß die Ankündigung *legitimis verbis* geschah⁵. Nun nehmen sowohl die *Compitalia* wie die *Fornacalia* sakralrechtlich eine besondere Stellung ein; beides sind Feste, die vom Volke, und zwar nicht in seiner Gesamtheit, sondern seinen einzelnen Abteilungen begangen wurden (*popularia sacra*)⁶; daher werden sie auch nicht von den Prie-

¹ Henzen 4.

² Cf. Serv. Aen. III 264 *indicit: sacrorum verbo usus est, nam supplicationes et dies festi indici dicebantur*.

³ Henzen 8.

⁴ Vgl. auch Macr. Sat. I 4, 27.

⁵ Fasti II 527: *curio legitimis nunc Fornacalia verbis/maximus indicit nec stata sacra facit*.

⁶ Über die Teilnahme von Priestern an diesen beiden Festen ist nichts überliefert.

stern, sondern vom Magistrat angekündigt¹. Daß aber auch die Priester Festtermine ansetzten und verkündigten, ist ausdrücklich bezeugt², wenn uns auch die Formeln nicht erhalten sind. Wir kennen nur durch mehrfache Überlieferung³ die Art, wie beim ersten Schein des neuen Mondes die Nonen angesagt wurden: ein Diener, *pontifex minor*, hatte die Aufgabe, den Mond zu beobachten; hatte er ihn erblickt, so meldete er das dem Opferkönig. Dieser brachte unter Mitwirkung des Dieners ein Opfer dar, darauf berief der Diener das Volk aufs Kapitol, zur *curia calabra* und kündigte durch fünf- oder siebenmalige Wiederholung der Worte *calo Iuno Covella* an, ob die Nonen am fünften oder siebenten des Monats anzusetzen seien. Auch die *sacra nonalia in arce*⁴, an denen der König die *feriae menstruae* verkündigt, haben gewiß eines Zeremoniells nicht entbehrt. Daß ferner bei Festen, die sich über mehrere Tage erstreckten, jeder einzelne Tag neu angekündigt wurde, geht hervor aus Gellius NA X 24, 9: *sacerdotes quoque populi Romani, cum condicunt in diem tertium, „die perendini“ dicunt*. Das Vorhandensein einer bestimmten Formel für die Indiktion und damit auch sicherlich eines Zeremoniells wird dadurch erwiesen.

Ein Zeremoniell zeigen auch die Arvalakten, wenn es auf einer großen Zahl von Tafeln heißt⁵, daß der *magister* mit seinem Kollegen das Opfer an Dea Dia ansagte⁶ mit gewaschenen Händen, mit verhülltem Haupte, unter Himmel und Höhe⁶ (*sub divo columine*), gegen Osten gewandt⁶. Der Ort, an dem das Fest der Dea Dia angesagt wird, wechselt. Bald ist es das Pantheon, bald der Pronaos des Concordiatempels; doch ist er

¹ Die von Mommsen, Röm. Staatsrecht II³ 135 ausgesprochene Anschauung, die *indictio feriarum* sei ein Vorrecht der Magistratur, ist in dieser Allgemeinheit nicht haltbar. Er selbst gibt II³ 40 Anm. 3 zu, daß zu den von den *pontifices* indizierten Festen auch ein Teil der *annales nec die statuti* (Varro de l. l. VI 25) gehöre. Wissowa spricht merkwürdigerweise R. u. K.² 440 nur von den Magistraten. Die Worte des Varro (de l. l. VI 26): *qui a pontificibus dictus* hält er für korrupt (402 Anm. 9).

² Macr. Sat. I 16, 6: *conceptivae sunt, quae quotannis a magistratibus vel sacerdotibus concipiuntur*. Varro de l. l. VI 26: *Sementivae feriae dies is qui a pontificibus dictus, appellatus a semente, quod sationis causa susceptae*. Vgl. auch Gell. NA X 24, 9.

³ Varro de l. l. VI 27; Macr. Sat. I 15, 10; Serv. auct. Aen. VIII 654.

⁴ Varro de l. l. VI 28.

⁵ Vgl. Henzen 7.

⁶ Vgl. Leo, Arch. f. lat. Lex. X 273. Zur Deutung: Altheim, Terra Mater 130.

stets angegeben. Da die *indictio* des Hauptfestes der Arvalen eine der wichtigsten Amtshandlungen¹ des *magister* war, und zwar eine der ersten nach seinem Amtsantritt, der zu den Saturnalien stattfand, so wird sie kaum in der Ritualanweisung gefehlt haben; die Protokolle, die gerade die *indictio* schon in verhältnismäßig früher Zeit sehr ausführlich wiedergeben, erwecken ganz den Eindruck, als wollten sie bestätigen, nicht nur, daß das Ritual überhaupt erfüllt worden ist, was ja ihre eigentliche Aufgabe ist, sondern daß es mit peinlichster Genauigkeit erfüllt worden ist².

Alle heiligen Handlungen der drei Festtage hier darzulegen, würde unsere Untersuchung nicht wesentlich fördern. Beim Lesen der ausführlichen Protokolle drängt sich immer wieder die Vorstellung auf, als würde die Vollziehung eines feststehenden, sehr verzweigten und schwierigen Zeremoniells aufs genaueste bestätigt. Opfertagen und Opfertiere werden aufgezählt, der Ort ihrer Darbringung wird ausdrücklich angegeben: die *porcae piaculares* werden an einem nicht näher bezeichneten Altare geopfert, die *vacca honoraria* an einem Opferherd (*foculus*) der Dea Dia, und das eigentliche Opfer der *agna opima* findet an einem dritten Altar statt. Die einzelnen Verrichtungen des Magisters und des Kollegiums werden anschaulich dargestellt; wenn die Tafeln hier Verschiedenheiten aufweisen, so sind diese nicht derart, daß wir an der Existenz eines zugrundeliegenden Rituals zu zweifeln hätten. Denn teils handelt es sich um Unterschiede in der Genauigkeit der Protokollierung, teils um Tatsachen, die freilich nicht unbedingt im Ritual festgelegt zu sein brauchten. Wenn es z. B. auf der im Jahre 1914 gefundenen Tafel mit den Akten von 240³ heißt, das Opfermahl des ersten Tages habe vormittags (*promerid*) stattgefunden, so steht das im Widerspruch zu den Angaben sämtlicher anderen Tafeln, auf denen die Begehung des ersten Tages berichtet ist; alle diese Tafeln bieten ausdrücklich *post meridiem*, die übliche Zeit für das Mahl. Man kann zweifeln, ob vielleicht wirklich einmal eine ungewöhnliche Zeit für das

¹ Darauf deutet auch die Tatsache hin, daß die Formel dem *magister* vorgesprochen wurde (die älteren Akten erwähnen das ausdrücklich durch *praeunte* mit dem Namen des betreffenden Arvalen).

² Über die Indiktion bei den Arvalen und Zusammenhänge mit dem christlichen Kult vgl. G. Metzmacher, *De sacris fratrum Arvalium cum ecclesiae christianae caerimoniis comparandis* (Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 4. Bd. Münster i. W. 1924) 2f.

³ Dessau 9522.

Mahl angesetzt wurde. Wahrscheinlich ist das aber nicht; daher liegt es näher, an ein Versehen des Steinmetzen zu denken, wie denn überhaupt die späteren Tafeln nachlässig ausgeführt sind.

Schwieriger liegt es schon, wenn die Akten von 241 am Nachmittag des ersten Tages zuerst den *magister* mit einigen Knaben allein speisen lassen und erst nachher die Arvalbrüder einführen. Indessen dürfte Henzen Recht haben, wenn er die Akten von 241 durch die von 218 ergänzt und die Brüder gleichzeitig am Mahl teilnehmen läßt, so daß auch hier eine Ungenauigkeit der Protokollierung anzunehmen ist. Ob diese Ungenauigkeit dem Steinmetzen oder schon seiner Vorlage zuzuschreiben ist, läßt sich nicht entscheiden.

Es wäre natürlich ein vermessenes Unterfangen, aus den Protokollen die zugrundeliegende Ritualanweisung im einzelnen rekonstruieren zu wollen. Wir können nur aus dem allgemeinen Charakter des Dienstes der Arvalen schließen, was einer Ritualvorschrift bedurfte und was nicht. So werden wir alles ausscheiden, was nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Kult steht. Dazu sind z. B. die feierlichen Akklamationen an die Kaiser zu rechnen, die nach dem Opfermahl stattfanden und von denen die Akten mit den Worten *felicia dixerunt* berichten. Überhaupt erscheint es fraglich, ob nicht der Hergang bei den Opfermählern und den Spielen einer gewissen Abwechslung fähig und nicht eingehender im Ritual vorgeschrieben war.

Hingegen werden wir die Einzelheiten des eigentlichen Kultes uns durchaus in einem Ritual festgelegt denken müssen, ja wir werden uns dieses zum Teil noch ausführlicher als die Protokolle vorzustellen haben. Denn von den Gebeten z. B., die bei den einzelnen Opfern gesprochen wurden, berichten die Akten nichts, wie denn Gebete überhaupt nur dort gegeben werden, wo sie sich auf den Kaiser und das kaiserliche Haus beziehen. Das ist nach dem, was wir oben über die *vota*¹ und über das Verhältnis der Arvalbrüder zum Kaiserhause² ausführten, begreiflich. Übrigens ist auch bei den *vota* der Arvalen von *praeire* die Rede³. Doch können wir nicht daran zweifeln, daß bei der Darbringung aller Opfer Gebete gesprochen worden sind. Denn erstlich wissen wir, daß kein Opfer ohne Gebet stattfand⁴, und dann sprechen auch die Akten von Gebeten,

¹ S. o. S. 69.

² S. o. S. 73.

³ S. Henzen 95.

⁴ Plinius n. h. XXVIII 10: *quippe victimas caedi sine precatione*

ohne doch ihren Text wiederzugeben¹. Über die Zeremonie, die in den Akten von 218 und 219 mit *ollas precati sunt* bezeichnet ist, würden wir zweifellos klarer sehen, wenn uns die *preces* überliefert wären. Daß diese auf irgend eine Weise fixiert waren, bedarf keines Beweises, zumal bei jener uralten Zeremonie anzunehmen ist, daß das ihr zugehörige Gebet nicht weniger altertümlich und schwer verständlich war als sie selbst.

Der Grund, weshalb jene Gebete nicht mit auf den Stein übertragen wurden, ist nicht zu erkennen. Man scheute doch keineswegs davor zurück, das, was sich immer wiederholte, immer von neuem aufzuzeichnen. Ob wir berechtigt sind, die Vermutung zu äußern, daß jene Gebete leise gesprochen und daher nicht in das Protokoll aufgenommen wurden? Leider ist über lautes und leises Beten im römischen Staatskult kaum etwas überliefert. Bei der Blitzbestattung betet der *pontifex* leise (*quadam tacita orans prece*, Schol. Iuv. VI 587)² und bei der Eingrabung der des Incestes schuldigen Vestalin heißt es vom *pontifex maximus* (Plut. Numa 10, 12): εὐχὰς τινὰς ἀπορρήτους ποιησάμενος, was doch wohl von einem Gebet zu verstehen ist, das von den Umstehenden nicht vernommen werden konnte, also leise gesprochen wurde und daher den Charakter des Geheimnisvollen zu haben schien. Daß ferner Bestimmungen über lautes und leises Beten bestanden haben, machen die umbrischen Tafeln mit ihrem *tases* oder *kutef pes-nihmu*³ wahrscheinlich. Vielleicht deutet auf halblautes Beten, das gerade noch von den Umstehenden gehört werden konnte, Ovid fasti I 631 hin:

Si quis amas veteres ritus, adsiste precanti.

Ein mit lauter Stimme gesprochenes Gebet ist auch aus

non videtur referre aut deos rite consuli. — Vgl. auch Liv. XLI 16, 1. — Lasaulx, Studien 137. — Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 174.

¹ *Offis tribus fertis tribus precati sunt ... deinde carm. dix.*, Akten von 240 (Dessau 9522 v. 20 f., 30), vgl. dazu Wissowa, Hermes 52, 1917, 344: s. auch o. S. 64. Vgl. auch Diehl, Rhein. Mus. 83 (1934) 356.

² Freilich ist zu sagen, daß der Zweifel Thulins (Die etr. Disc. I 100), ob es sich hier wirklich um einen *pontifex* und nicht vielmehr um einen *haruspex* handelt, nur allzu berechtigt ist und noch berechtigter erscheint, wenn wir bei Lact. Plac. in Stat. Theb. I 258 den *pontifices* gar die Verteilung der Blitze auf die einzelnen Götter zugeschrieben sehen, eine Lehre, die ganz sicher zur etruskischen Disziplin, nie aber zu der Doktrin der *pontifices* gehört hat.

³ Vgl. Buecheler, Umbrica 60. Andere Erklärung bei v. Blumenthal, D. iguv. Taf. 49.

größerer Entfernung vernehmlich, ohne daß, der es zu hören begehrt, nahe zu dem Beter treten muß¹.

Wie dem auch sei: im Ritual der Arvalen können die Gebete unmöglich gefehlt haben.

Auch Cato gibt in den Kapiteln seiner Schrift über den Landbau, die von kultlichen Verrichtungen handeln², die Gebete an, welche bei den einzelnen Opfern auszusprechen sind. Daß die Form dieser Gebete, ja der ganzen Opferanweisungen, wie Cato sie bietet, auf die Pontifikalbücher oder wenigstens Schriften über pontificisches Recht zurückgeht, ist eine öfter geäußerte Vermutung³, die jedoch in zwingender Weise bisher nicht bewiesen worden ist. Denn die allgemeine Übereinstimmung der catonischen Vorschriften mit Zügen des pontificalen Rituals, die in der Tat sehr groß und nicht zu leugnen ist, muß nicht darin begründet sein, daß Cato seine Anweisungen aus priesterlichen Schriften geschöpft hat. Die Riten des häuslichen Kultes können vielmehr ihre eigene Überlieferung gehabt haben, die derjenigen der priesterlichen Begehungen parallel lief, so daß die Übereinstimmung dieser mit jenen durch ihr Zurückgehen auf den gemeinsamen Grund der urrömischen Religion, die noch nicht zwischen staatlichem und häuslichem Kult schied, zu erklären wäre. Wahrscheinlich ist es allerdings, daß nach der Trennung der Staatskult auf den des Hauses einwirkte; und gerade bei Cato einen Berührungspunkt jener beiden im großen und ganzen selbständig verlaufenden Entwicklungslinien anzunehmen, ist erlaubt, zumal da Cato als Augur⁴ mit dem Sakralwesen des Staates in naher Berührung stand. Wie dem aber auch sei, ob wir nun die betreffenden catonischen Kapitel als Seitenzweig der pontificalen Tätigkeit oder als Parallele zu ihr anzusehen haben, gewiß ist, daß wir uns ihrer

¹ Sudhaus, ARW IX (1906) 185 f. geht über die uns interessierende Frage kurz hinweg.

² 132. 134. 139. 141. (Eine Ausnahme macht 83.)

³ Luebbert, Comment. pont. Berlin 1859, 8. — De-Marchi, Il culto privato di Roma antica. I (Milano 1896) 136. — Wenn Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 178 Anm. 2 aus dem *oportet*. mit dem die genannten Kapitel beginnen, auf rituale Vorschriften als Quelle schließen will, so ist dagegen zu sagen, daß mit eben diesem *oportet* eine große Zahl von Kapiteln des Buches beginnen (z. B. 3. 6. 9. 10. 11. 14. 20. 22. 24. 40 und viele andere). Über Catos Gebete und die Staatsgebete vgl. jetzt namentlich Diehl a. a. O. 364 ff.

⁴ Vgl. Bardt. Die Priester der vier großen Collegien aus römisch-republikanischer Zeit (Berlin 1871) 22.

bedienen bedürfen, wenn wir uns ein Bild von den priesterlichen Ritualanweisungen zu machen suchen.

Vergegenwärtigen wir uns kurz ihren Inhalt. Es werden in ihnen Anweisungen erteilt für das Opfer an Iuppiter dapalis, für die Darbringung der *porca praecidanea* an Ceres, für das Sühnopfer vor der Lichtung eines Haines und für das Suovitaurlenopfer zur Entsühnung der Feldmark. Dies sind die sakralen Verrichtungen, die von dem Herrn selbst vorgenommen werden müssen und die von unmittelbarer Wichtigkeit für ihn und für seinen Besitz sind. Alle übrigen religiösen Handlungen werden von dem *vilicus* und dessen Frau verrichtet; sie sind nur ganz kurz angedeutet¹. Ausführlich wird hingegen das gegeben, was für das Gedeihen des Gutes von Bedeutung ist. Cato sagt zuerst, wann die einzelnen Begehungen zu feiern sind: die *daps* zur Zeit der Birnblüte, das Opfer der die *familia* entsühnenden *porca praecidanea* vor der Ernte. Für die *Ambarvalia* ist kein Termin angegeben, zweifellos deshalb, weil der Landmann sie zur gleichen Zeit, wenn auch nicht immer am gleichen Tage, feierte, zu der von Staats wegen die gesamte römische Gemarkung entsühnt wurde.

Ferner sind die Opfertiere und Opfergaben genau bezeichnet: *Iovi dapali culignam vini quantum vis polluceto* und *daps Iovi assaria pecunia*² *urna vini* (132). Beim Opfer an Ceres ist ausdrücklich angegeben, daß man *porco femina*³ opfern solle, obwohl das weibliche Geschlecht des Opfertieres schon durch *porca praecidanea* angedeutet ist. Für die Sühnung vor der Lichtung eines Haines wird angeordnet: *porco piaculo facito*, und die *lustratio agri* findet ihr Ende mit dem Opfer der um die Flurgrenze herumgeführten oder herumgetragenen *suovitaurlia*. Der Landmann opfert nur kleine Tiere, *lactentes*⁴: außer dem Schwein ein Lamm und ein Kalb, nicht Schaf und Stier. Die genauesten Vorschriften bietet Kap. 83: *farris L. III et lardi P. IIII S et pulpae P. IIII S, vini S. III*.

¹ 5, 3. 143, 2.

² Vgl. dazu Paulus p. 244: *Pecunia sacrificium fieri dicebatur, cum fruges fructusque offerebantur*.

³ Spechts Vermutung (KZ 55, 15 ff.), daß hier *femina* nicht zur Bezeichnung des Geschlechts stehe, sondern gleich *θημένη* zu nehmen sei, ist nicht sehr einleuchtend. Denn er vermag nicht zu erklären, wie dann *agnus femina* in der *lex Numae* bei Festus p. 222 zu verstehen sei. Sollen wir wirklich schon für eine so frühe Zeit annehmen, daß die römischen Priester ihre eigene sakrale Sprache nicht mehr verstanden haben? Das ist sehr unwahrscheinlich.

⁴ Vgl. Henzen, *Acta frat. Arv.* 143.

Auch Reihenfolge und Art der einzelnen Verrichtungen sind wohl geordnet. Zwischen der Spende von Gebratenem und Früchten an *Iuppiter dapalis* und der Darbringung des Weines soll sich der Hausherr die Hände waschen¹. Hierher gehört auch die Anweisung: *Iovi caste profanato sua contagione*². Besonders klar ist die Reihenfolge beim Opfer der *porca praecidanea* angezeigt. Zuerst wird dem Ianus, dem Iuppiter und der Iuno ein Voropfer mit Wein und Weihrauch gebracht: *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis*. Dann wird dem Ianus eine *strues* und dem Iuppiter ein *fertum* dargebracht, und dazu werden Gebete gesprochen: *Iano struem ommoveto sic: ... fertum Iovi ommoveto et mactato sic: ...* Dann erst wird der Wein gespendet: *postea Iano vinum dato sic: ... postea Iovi sic: ...* Von Iuno ist nicht weiter die Rede. Dann erst wird die *porca praecidanea* geopfert. Nach dem Herausschneiden der Eingeweide wird nochmals in der gleichen Folge wie vorher Gebäck und Wein dem Ianus und Iuppiter gebracht: *ubi exta prosecta erunt, Iano struem ommoveto mactatoque item, uti prius obmoveris. Iovi fertum obmoveto mactatoque item, uti prius feceris. item Iano vinum dato et Iovi vinum dato, item uti prius datum ob struem obmovendam et fertum libandum*. Dann erst werden die Eingeweide und Wein der Ceres dargebracht. — Wichtige Einzelheiten gibt auch 141. Hier sei nur hervorgehoben das *cultro facito struem et fertum uti adsiet*.

Es finden sich noch andere wichtige und notwendige Vorschriften, so die, daß am Tage des Iuppitermahles die Rinder und Rinderhirten und diejenigen, welche das Mahl veranstalten, feiern sollen. Dann im Kapitel 140, wo von der Sühne für die Hainlichtung gesprochen wird, die Anordnung, daß das Sühnopfer wiederholt werden müsse bei Unterbrechung der Arbeit oder (was dasselbe bedeutet), wenn Staats- oder Familienfeiertage inzwischen zu begehen waren. Und Kapitel 141 gibt eine Anweisung, wie sich der Hausherr zu verhalten habe, wenn sich zeigt, daß das Suovitautilienopfer, sei es das ganze oder ein Teil von ihm, von dem Gotte nicht angenommen worden ist. Vor allem aber gibt Cato die bei den einzelnen Opfern zu sprechenden Gebete und die Worte, mit denen die Götter anzureden und auf die ihnen gebotenen Gaben hinzuweisen sind.

Welchen Wert haben nun die angeführten Kapitel der catonischen Schrift für die Beantwortung unserer Frage nach

¹ 132: *manus interluito, postea vinum sumito*.

² Vgl. dazu De-Marchi 131.

Inhalt und Gestalt der Priesterschriften, insbesondere der *commentarii sacrorum*?

In den Formen und Mitteln bestand ja kein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem häuslichen und dem staatlichen Kult¹, nur der Zweck und die Ausführenden waren verschieden. So können wir getrost unser Bild vom ältesten römischen Kult, wie er auch von den *pontifices* geübt wurde, aus den Angaben Catos bereichern.

So hat die Begehung des Iuppitermahles (c. 132) eine staatliche Parallele in dem *Iovis epulum* vom 13. November, einem uralten Brauche, der jedoch irgendwann, vielleicht zu Beginn des 2. Jahrhunderts, von griechischem Zeremoniell beeinflusst wurde und uns nur in dieser späteren Form näher bekannt ist². Auf pontifikale Anordnungen weisen in dem Kapitel vom Iuppitermahl die Worte hin: *eo die feriae bubus et bubulcis et qui dapem facient*. Denn *quae feriae, a quo genere hominum, vel quibus diebus observentur*, bildet ja nach der oben³ besprochenen Serviusstelle (Serv. auct. Georg. I 270) den Inhalt sakralrechtlicher Schriften, die er als *libri pontificales* bezeichnet.

Daß sich für das Opfer vor der Hainlichtung (c. 139/40) keine Entsprechung aus dem Amtsbereich der *pontifices* findet, ist gewiß nur Zufall; denn gerade von den ältesten Gottheiten, deren Kult die *pontifices* zu versehen hatten, wurden viele in Hainen verehrt⁴, und die Sorge für diese heiligen Haine lag den Priestern ob. Die Zurückdämmung des üppigen südlichen Wachstums mußte mit einer gewissen Regelmäßigkeit vorgenommen werden, wenn jene heiligen Stätten nicht mit der Zeit unbetretbar werden sollten. Für jede Arbeit, durch die Boden oder Gewächs des Hains betroffen wird, war — daran ist kein Zweifel — ein Sühnopfer darzubringen, entweder von den Priestern selbst oder von ihren Beauftragten⁵. So opfert der Magister der Arvalbrüder am Morgen des zweiten Festtages der Dea Dia zwei *porcae piaculares luco coinquiendi et operis faciendi*⁶. Das sonst unbekanntes *coinquire* oder *coinquere* deutet

¹ De-Marchi 137.

² Wissowa, R. u. K.² 423. Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 348.

³ S. 40 ff.

⁴ Verzeichnis dieser Haine bei Jordan, Topographie d. Stadt Rom I 1, 146 Anm. 39.

⁵ Das gilt nicht nur für Haine, sondern für jeden heiligen Bezirk: als ein Feigenbaum vor dem Saturntempel das Standbild des Silvanus umzustürzen droht und daher entfernt werden muß, bringen die Vestalinnen vorher ein Opfer dar (Plin. n. h. XV 77).

⁶ Henzen, Acta frat. Arv. 20 ff.

Paulus p. 65 M als *coercere*, und dieses Wortes bedient Cato sich in dem Gebet: *illiusce sacri coercendi ergo*¹. Der zweite Ausdruck der Arvalakten: *operis faciundi* steht ebenfalls bei Cato; man solle ihn gebrauchen, heißt es, in dem Falle, daß man im Haine graben lassen wolle. Überhaupt birgt das Gebet manche Züge, die als charakteristisch für die Denkart der römischen *pontifices* gelten. Die Vorsicht in der Anrede der Gottheit z. B.: *si deus si dea es*² (die natürlich geändert werden muß, wenn der göttliche Besitzer des Haines bekannt ist), der sorgfältig gewählte Ausdruck *sive ego sive quis iussu meo fecerit, uti id recte factum siet* gehören hierher. Die Worte ferner *uti volens propitiusque* (bei Cato: *uti sies volens propitius*) zitiert Servius auctus Aen. III 457 mit der Herkunftsangabe: *ut in sacrificiis*³. Auch setzen die Bestimmungen über die Wiederholung des Opfers für den Fall, daß im Haine gegraben werden soll, oder daß die Arbeit unterbrochen worden ist, eine entwickelte sakralrechtliche, nicht bloß religiöse, Denkweise voraus, ja mehr als dies: eine ausdrückliche Bestimmung, welcher sich der in religiösen Fragen gewiß nicht überängstliche Cato hier unterwirft. Und gesetzt auch den Fall, Catos Anweisung beruhe nur auf dem althergebrachten Brauch, dem *mos maiorum*, so ist ohne Zweifel dieser Brauch von den *pontifices* aufgenommen, geordnet und weitergebildet worden. Wir dürfen sogar noch weiter gehen. Jede Entweihung heiliger Stätten war nicht nur für den Frevler selbst von schlimmen Folgen begleitet, sondern konnte den Zorn der beleidigten Gottheit über den ganzen Staat herabrufen und diesen in Unglück stürzen. Es ist gar nicht anders denkbar, als daß die *pontifices*, deren Aufgabe ja doch war, über die *sacra*, die staatlichen sowohl wie die privaten, zu wachen, alles aufbieten mußten, um ein solches Unheil für den Staat von Anfang an abzuwenden. Sie konnten das am besten in der Weise tun, indem sie von vornherein die Sühnungen angaben, durch die Handlungen, die sonst von der Gottheit leicht hätten als Frevel angesehen werden können, fromm und berechtigt oder wenigstens erlaubt wurden⁴. Wenn sie aber für den häuslichen Kult Weisungen erteilten, nach welchem Muster konnten sie diese besser gestalten als nach ihren eigenen geheiligten und

¹ Doch vgl. o. S. 25 Anm. 4.

² Vgl. Serv. auct. Aen. IV 577.

³ S. auch o. S. 23 Anm. 3.

⁴ Cf. Columella r. r. II 21, 4: *ac ne vindemiam quidem cogi per religiones pontificum feriis licet nec ovis tondere, nisi si catulo feceris.*

erprobten Bräuchen? Und als ob Cato dem Leser seines Buches jeden Zweifel über die Herkunft seiner Anordnungen benehmen wollte, stehen zu Anfang des Kapitels über die Hainlichtung die Worte: *lucum conlucare Romano more sic oportet*. Diese Worte besagen, daß hier ein geformter und festgelegter Brauch angegeben wird, der als römisch¹ anderen, vielleicht etruskischem oder griechischem oder auch nur dem einer anderen Stadt² entgegengesetzt werden kann. Die Kapitel 139 und 140 des catonischen Buches sind also für die vorliegende Untersuchung in doppelter Hinsicht von Bedeutung: einmal dürfen wir sie geradezu als priesterliche Anweisung für einen bestimmten Akt des häuslichen Kultes betrachten, und zweitens als Parallele zu dem entsprechenden Ritus im Staatskulte. Zum mindesten die Grundzüge sind aber in beiden Fällen die gleichen. So kann dieser Abschnitt der Catoschrift als Ersatz für einen sonst nicht näher greifbaren priesterlichen *commentarius* gelten. Ob aus der sakralrechtlichen Erklärung eines solchen die Glossen bei Festus-Paulus: *Coninquere* (p. 64), *Conpescere* (p. 65), *Coinquere* (p. 65) herkommen, läßt sich nicht entscheiden; jedoch ist es wahrscheinlich.

Im Zusammenhang mit pontifikalischen Vorschriften muß auch das vom Opfer der *porca praecidanea* handelnde Kapitel 134 stehen. Dieses Opfer wurde ursprünglich nur von demjenigen dargebracht, der einem Toten gegenüber seine Verpflichtung schuldig geblieben war³, d. h. vor allem ihn nicht beerdigt und so der Tellus das, was ihr gebührte, vorenthalten hatte. Ehe ein solcher von der neuen Ernte kostete, mußte er seine Schuld gegen die Erde einlösen; dies geschah durch das Opfer einer Sau, der *porca praecidanea*. Es ist nun ein schönes Zeugnis für die religiöse Gesinnung der Römer, daß gerade dieses Opfer aus einem von Fall zu Fall auf besondere Anordnung darzubringenden zu einem allgemeinen wurde, so daß Labeo (bei Festus 253 M) es in einer Reihe mit *Fornacalia Parilia Laralia* zu den *popularia sacra* rechnen konnte. Aus dieser der

¹ Vgl. auch CIL IX 4185 = Dessau 3628: *Larib. d. d. Romano more dedicata*.

² Vgl. Dessau 2988: *Vediovei patrei genteiles Iuliei. Vedi(ovei) aara leege Albana dicata*.

³ Paulus p. 223: *Praecidanea agna vocabatur, quae ante alias caedebatur, item porca, quae Cereri mactabatur ab eo, qui mortuo iusta non fecisset, id est glebam non obiecisset, quia mos erat eis id facere, priusquam novas fruges gustarent.* — Cf. Mar. Vict. p. 28: *qui iusta defuncto non fecerunt aut in faciendo peccarunt, his porca contrahitur.*

Erde gewidmeten Frömmigkeit brachte der Landmann Jahr für Jahr vor der Ernte jenes Opfer, auch wenn er sich keiner besonderen Verfehlung bewußt war. So konnte es sich ereignen, daß der eigentliche Sinn der Zeremonie verdunkelt wurde und nur die Beziehung auf die Ernte im Bewußtsein des Landmannes klar erhalten blieb¹. Auch Cato scheint sich über die ursprüngliche Bedeutung des Ritus nicht mehr klar zu sein; das zeigt sich darin, daß bei ihm das Opfer an Ceres allein gerichtet ist, während sonst Tellus und Ceres zusammen die Empfängerinnen sind². Bei den *pontifices* hingegen hat sich, wie die oben angeführte Varrostelle im Zusammenhang mit anderen Zeugnissen lehrt, die Kunde von dem Sinn des Opfers der *porca praecidanea* erhalten; war es doch das Hauptreinigungsmittel von der Befleckung der Angehörigen eines Verstorbenen. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die *pontifices* zugleich mit der Angabe des Sühnmittels auch den Ritus seiner Vollziehung mitteilten, sei es, daß dies von Fall zu Fall geschah, sei es, daß sie in alter Zeit einmal das Ritual dieser Begehung des Privatkultes bekannt gemacht haben. In seiner ursprünglichen Gestalt jedenfalls geht das Opfer der *porca praecidanea*, da es eine so wesentliche Bedeutung für das Totenrecht, das *ius manium*, welches von den *pontifices* bewahrt wurde, hat, auf dieses zurück.

Wie sich freilich das catonische Kapitel als solches zu den Weisungen der Priester verhält, darauf eine Antwort zu geben, ist nicht leicht. Ausgeschlossen ist es nicht, daß hier geradezu eine pontifikale Anweisung zur Vollziehung jenes Opfers vorliegt, die Cato dann allerdings stark gekürzt hätte. Auf diese Kürzung könnte es zurückzuführen sein, daß der eigentliche Anlaß des Opfers nicht genannt wird, ferner daß von der zuerst mit Ianus und Iuppiter zusammen genannten Iuno nicht weiter die Rede ist. Vor allem aber fehlt das Gebet an die Hauptgotttheit, der nach Cato das Opfer gilt, Ceres. Das Kapitel schließt ziemlich unvermittelt mit den Worten: *postea Cereri exta et vinum dato*. Daß die Anredeformel für Ceres nicht mitgeteilt wird, ist um so überraschender, als für das Voropfer an Ianus und Iuppiter die Gebete sämtlich, auch wenn sie zum großen Teil wörtlich übereinstimmen, angegeben werden; und in den Kapiteln 139—141 gibt Cato auch die Veränderungen der

¹ Vgl. Altheim, *Terra Mater* 112 f.

² Varro de vita p. R. bei Nonius p. 163: *quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri, aliter familia pura non est.* - Fest. p. 223 nennt wie Cato nur Ceres.

Formeln für bestimmte Fälle an. Ein ohne Gebet dargebrachtes Opfer aber wäre im römischen Ritual beispiellos¹. Da ein Fehler der Überlieferung kaum vorliegt, bleibt nur die Annahme übrig, daß Cato das Gebet an Ceres nicht mitteilt, weil es bei der Häufigkeit der Zeremonie, die sich im Leben jedes Römers, nicht nur des Ackerbau treibenden, recht oft wiederholen konnte, allgemein bekannt war, während gleiche Kenntnis für das Ritual des Voropfers nicht vorauszusetzen war.

Daß also eine Beziehung des Catokapitels zu den Lehren der *pontifices* besteht, kann keinem Zweifel unterliegen, nur läßt sie sich in keiner Weise schärfer fassen. Die sprachliche Form ist sicher Eigentum Catos; daran ändert die Tatsache nichts, daß sich Worte der sakralen Sprache in dem Kapitel finden. Eine Aufzählung der einzelnen Früchte: Spelt, Weizen, Gerste, Bohnen, Rübsamen, vor deren Ernte die *porca praecidanea* dargebracht werden soll, hat kaum in den Pontifikalschriften gestanden, ist dem Charakter einer landwirtschaftlichen Schrift hingegen angemessen.

Die Beziehungen des Kapitels 141, in dem die *lustratio agri* beschrieben wird, zu den Priesterschriften sind für uns nicht zu klären, da die entsprechende staatliche Zeremonie der *Ambarvalia* in tiefes Dunkel gehüllt ist. Wenn es wahr ist, daß das Hauptfest der Arvalbrüder nichts anderes ist als das Ambarvalienfest², so besteht zwischen dem bei Cato mitgeteilten und dem staatlichen Ritus nicht die geringste Ähnlichkeit. Nun deuten aber einige Anzeichen darauf hin, daß das Fest der Arvalen in früherer Zeit einmal eine andere Gestalt hatte, als die erhaltenen Akten sie zeigen. Vor allem steht das Tanzlied mit seiner Anrufung des Mars äußerst unvermittelt unter jenen doch der Dea Dia geltenden Zeremonien und Opfern. Dem Mars ist ohne Zweifel früher auch das Suovetaurilienopfer, wie bei Cato, dargebracht worden. Anzunehmen ist ferner, daß ursprünglich die Suovetaurilia um die ganze römische Feldmark herumgeführt wurden und daß diese Begehung erst zu einer Zeit, als die Umgehung des gesamten *ager Romanus* zu schwierig geworden war, ersetzt wurde durch ein Opfer an mehreren Grenzpunkten der römischen Mark. Doch so schlüssig auch alle diese Annahmen sein mögen, eine Vergleichsmöglichkeit mit Catos Angaben bieten sie nicht.

¹ S. oben S. 83.

² Ausführliche Erörterung dieser Frage bei Henzen, *Acta frat. Arv.* 46 sqq.

In den Worten des Kapitels 141: *nominare vetat Martem neque agnum vitulumque* hat man eine Hindeutung Catos darauf erkennen wollen, daß er seine Angaben aus Schriften über sakrales Recht genommen habe¹. Ein so ausdrückliches Zeugnis würde unsere Untersuchungen wesentlich fördern. Nun bietet aber die Stelle dem Verständnis große Schwierigkeiten und ist mit Änderungen verschiedenster Art reichlich bedacht worden². Die zum Teil eleganten Textesänderungen der aus reichem antiquarischen Wissen schöpfenden Humanisten werden uns nicht mehr verlocken; für uns bleibt keine andere Möglichkeit als die Worte in der oben angegebenen Form zu lesen. Aber was bedeuten sie? Wer verbietet, und in welchem Falle soll Mars nicht genannt werden, und was bedeutet *neque agnum vitulumque*? Sollen auch diese Tiere nicht genannt, sondern nur mit dem Gesamtnamen *suovetaurilia* bezeichnet werden? Dann müßten wir, was für die Sprachstufe Catos nicht unerhört wäre, annehmen, daß das *neque* die in dem *vetare* enthaltene Negation fortsetze³. Daß die Tiere nicht einzeln genannt werden sollen, ist ja schon durch die Formel, die für alle drei gleich lautet: *eiusque rei ergo macte suovetaurilibus immolandis esto*, hinreichend ausgedrückt. Die Interpretation, Mars solle bei der Opferung der einzelnen Tiere nicht mit Namen angerufen werden, würde, falls sie durch irgendetwas zu stützen wäre, unsere Kenntnis römischen Rituals um einen unbekanntem und — gestehen wir es — unerklärbaren Zug bereichern. Das Verbot der Nennung des Gottes aber auf die gesamte Zeremonie zu beziehen, macht der Anfang des Gebetes: *Mars pater, te precor . . .* unmöglich. Die Worte können auf keinen Fall von Cato herkommen. Wie schon Jordan⁴ andeutete, werden sie auf einen Interpolator zurückgehen, d. h. sie stellen eine flüchtige Randbemerkung dar — dazu würde der Stil sich wohl fügen —, die dann in den Text gedrungen wäre. Ihr Sinn kann folgender sein: Cato verbietet bei der Opferung der einzelnen Tiere den Mars zu nennen, und auch Lamm und Kalb soll man nicht nennen. Wer so schrieb, wollte sich den Sinn der unmittelbar vorhergehenden, in der Tat nicht eindeutigen Textesworte, welche die beim eigentlichen Opfer zu sprechenden Worte enthalten: *eiusque rei ergo macte suovetaurilibus immolandis esto*, klar machen. Er

¹ Luebbert, comment. pont. 8.

² S. den Kommentar von Keil 146 f.

³ Jordan spricht von Barbarei des Ausdrucks.

⁴ D L Z 1882, 1529.

verstand sie darin richtig, daß nur das Gesamtopfer, nicht die einzelnen Tiere, genannt werden soll (daß er das Schwein nicht mit anführt, wäre dann Flüchtigkeit); daß Mars aber nicht von neuem genannt werden soll, geht aus Catos Worten nicht hervor, da ja die angeführte Formel nur einen anderen Schluß des Gebetes darstellt, das ohne Zweifel jedesmal ganz wiederholt wurde.

Mit allem Vorbehalt sei noch eine zweite Interpretation angedeutet, welche von der oben erwähnten Tatsache ausgeht, daß das Suovetaurilienopfer der Arvalen seines ursprünglichen Sinnes entkleidet worden ist und nichts mehr mit Mars zu tun hat. Es wäre denkbar, daß jene Übertragung des Opfers an weibliche Gottheiten zu einer gewissen, uns unbekanntem Zeit ihren Ausdruck in einer Änderung des Rituals gefunden hätte, auf welche die Worte jenes sorgfältigen Lesers der catonischen Schrift hindeuteten. Freilich bleibt bei dieser Auffassung ungeklärt, wer das Subjekt zu *vetat* ist¹; man möchte auf den Verfasser einer sakralrechtlichen Schrift raten. *Neque agnum vitulumque* könnte dann vielleicht heißen: man solle nicht männliche, sondern weibliche Tiere opfern (wobei freilich das Fehlen des *porcus* ebensowenig zu erklären ist, wie bei der zuerst erwähnten Interpretation). Wir würden dann hier in einen ebenso merkwürdigen wie dunklen religionsgeschichtlichen Vorgang Einblick erhalten². Der Wirkungskreis des Mars hat sich in Rom irgendwann einmal auf den Krieg verengt³; in diesem Augenblick mußte seine Beziehung zum Ackerbau unerklärlich erscheinen, ja mehr noch, man mußte sich scheuen, jenen feindseligen Unheilsdämon durch Nennung seines Namens wach zu machen.

Wie dem aber auch sei: für unsere Frage nach den Pontifikalschriften muß diese Stelle ausscheiden. Wir mußten sie behandeln, weil sie als Hinweis Catos auf priesterliche Dokumente bewertet worden ist⁴.

¹ Unpersönliches *vetat* nach Analogie ähnlicher Wendungen (s. Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.⁵ 622) anzunehmen, ist deshalb nicht anzuraten, weil man dann in eine Zeit hinuntergehen müßte, in der das Buch Catos kaum noch so intensiv benutzt worden sein dürfte. Auch kenne ich keinen Beleg für so gebrauchtes *vetat*.

² Vgl. Marquardt, Röm. Staatsv. III² 202.

³ Vgl. Schwenn, ARW XXII (1924) 241 und Latte, ARW XXIV (1926) 250 und das. Anm. 1.

⁴ Wir lassen mit vollem Bewußtsein die Iguvinischen Tafeln beiseite, da wir uns hier auf das Römische beschränken wollen. Eine Be-

IV.

Anlage und Einteilung der pontifikaln Kultsatzungen

Die Säkularinschrift, die Aufzeichnungen der Arvalen und die catonischen Ritualvorschriften haben es uns ermöglicht, in allgemeinen Zügen eine Vorstellung von dem Aussehen eines pontifikaln *commentarius sacrorum* zu gewinnen. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß dies alles eben nur Parallelen sind, und daß unsere Vermutungen nicht mehr als eine allerdings recht hohe Wahrscheinlichkeit für sich haben. Wenn wir jetzt den Versuch machen, aus den Resten der inschriftlichen und literarischen Überlieferung unser Bild der pontifikaln *commentarii* zu bereichern, so tritt uns als erstes unschätzbares Hilfsmittel der römische Kalender entgegen, wie er uns in einer Reihe von einander ergänzenden Aufzeichnungen erhalten ist¹.

Die Aufstellung der *fasti* selbst ist ein Werk der *pontifices*, doch ist sie nicht zur Festlegung sakraler Tatsachen erfolgt, sondern zur Bekanntmachung des zumeist aus sakralen Gründen sich ergebenden Charakters der einzelnen Tage. Allein der Name *fasti* ist dafür bezeichnend genug. In diesem Sinne haben die uns vor allem angehenden Bezeichnungen der Feste nur negative Bedeutung, insofern sie die Tage, auf die sie fallen, in ihrer Verwendbarkeit für juristische und staatliche Unternehmungen beschränken. So gehen denn auch die Angaben des Kalenders (wir meinen hier nur den von Mommsen so genannten numanischen, mit großen Buchstaben ausgeführten Teil) nicht über das Notwendigste hinaus, ja wir können von Glück sagen, daß sich überhaupt so viele mit einem Festnamen bezeichnete Tage in ihm finden.

So ist denn der römische Kalender nicht mit den sakralen Kalendern zu vergleichen, die uns aus griechischen Städten erhalten sind². Diese bieten nach der Datumsangabe regel-

handlung jener Denkmäler nach den in diesem Kapitel angedeuteten Gesichtspunkten und auf ihren Stil hin ist eine nötige Arbeit, die aber den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde.

¹ Die Bruchstücke s. CIL I 1². — Über neue Funde vgl. Wissowa, Hermes LVIII (1923) 369 ff. — Vgl. auch Nilsson, Zur Frage von dem Alter des vorcaesarischen Kalenders (Strena philolog. Upsaliensis. 1922, 131 ff.). Altheim, Röm. Religionsgesch. I 26 ff.

² Leges Graecorum sacrae. Fasc. I: Fasti sacri ed. de Prot. Lipsiae 1896. — Für die koischen Bruchstücke vgl. jetzt: R. Herzog a. O. (o. S. 28 Anm. 2).

mäßig den Namen der Gottheit, das Opfertier und die übrigen Opfergaben, Bestimmungen über die Verwendung dieser Gaben und über den Anteil des Priesters an ihnen; auch Anweisungen über die Art der Darbringung und Vorschriften über die Priester begegnen häufig. Kurz: in den uns erhaltenen griechischen Kalendern sind die heiligen Gesetze des Staates in aller Ausführlichkeit bekannt gemacht.

Von alledem sagt der römische Kalender nichts. Daß aber auch ihm viel reichere Aufzeichnungen der Priester über die Feste des Jahres zugrunde liegen, ist natürlich, und durch verschiedene Anzeichen wird offenbar, daß er nur einen Auszug aus diesen darstellt.

Einmal müssen in ihm die beweglichen, jedes Jahr neu angesetzten Feste fehlen. Ferner wird grundsätzlich für jeden Tag nur ein Name angegeben: kein Fest, das auf die Kalenden fällt, steht in den *fasti*; und doch wissen wir, daß z. B. die Kalenden des Juni der Carna heilig waren und den Namen *Carnaria* trugen. An jedem Festtage wird nur ein Festname notiert, auch wenn die Feiern mehrerer Gottheiten an ihm stattfinden. Der 13. oder 15. des Monats wird stets nur als *Idus* bezeichnet. Erst die späteren Zusätze in kleinerer Schrift notieren zu den *Idus*: *feriae Iovi*, ähnlich wie sie zu den einzelnen Festnamen hinzufügen: *feriae* mit dem Namen des Gottes im Dativ¹. Von anderen Begehungen, die auf die *Idus* fielen, wie dem Opfer des Oktoberrosses an den Iden des Oktober oder dem Fest der Anna Perenna an denen des März, findet sich in den *fasti* keine Spur². Das ist um so auffallender, als gerade diese beiden Feste tief in das öffentliche Leben eingriffen. Die *fasti* bezwecken also nicht eine Darstellung des sakralen Jahresablaufes.

Auch andere Tage, die uns aus der literarischen Überlieferung als Doppelfeste bekannt sind, werden stets nur mit einem Namen bezeichnet. So ist der 17. März, an dem die Kalender *Liberalia* notieren, außerdem ein *dies Agonalis*, und zwar ein dem Mars geweihter, der 5. Juli ein Fest Iuppiters³, obwohl die *fasti* nur *Poplifugia* notieren, der 23. Dezember ebenfalls ein Fest Iuppiters außer den *Larentalia*, welche die *fasti* allein erwähnen. Ist es bei dem zuletzt genannten Tage offenbar, daß

¹ So die *fasti Arvalium* zum 25. August, den *Opalia*: *feriae Opi*, und zum 27. August, den *Volturnalia*: *feriae Volturmo*.

² Wissowa, *Ges. Abh.* 167.

³ Wie durch die *fasti Amiternini* feststeht (CIL I 1² p. 244).

die Kenntnis von den auf ihn fallenden *feriae Iovis* dem Macrobius¹ — indirekt durch die ausgebreitete Literatur über *fasti* — nur aus Aufzeichnungen des Priesterarchivs zugeflossen sein kann, so liegt es beim 17. März noch viel klarer. Die Kalender bezeichnen ihn als *Liberalia*, Varro² sagt: in den Büchern der Agonensischen Salier heiße er *Agonia*. Macrobius³ jedoch gibt eine wörtliche Anführung aus dem zweiten Buche der *Fasti* des Masurius: *Liberalium dies a pontificibus Agonium Martiale appellatur*. Hätten wir hier Worte des Macrobius selbst vor uns, bei dem unter *pontifices* durchaus nicht immer die Priester zu verstehen sind⁴, so läge der Verdacht nahe, daß hier mit *pontifices* eben die von Varro erwähnten Salier gemeint sind; doch dem Juristen Masurius ist eine solche schiefe Ausdrucksweise nicht zuzutrauen⁵. Hier haben wir also, falls sie überhaupt nötig ist, eine ausdrückliche Belehrung darüber, wie die öffentlichen *fasti*, *pars legum populi Romani*, wie Mommsen sie nennt, hinsichtlich ihrer sakralen Angaben zu werten sind. Die *civilia dierum vocabula* sollen sie bieten: daher paßten sich die *pontifices*, wie es scheint, gelegentlich auch dem üblich gewordenen Sprachgebrauch an, selbst wenn er mit dem sakralen nicht übereinstimmte. So scheint für die *Lupercalia* nicht diese Bezeichnung bei den *pontifices* gegolten zu haben, wie sich daraus ergibt, daß der Opferkönig bei der Ansage der Feste an den Nonen des Februar den Tag der *Lupercalia* vielmehr *dies februatus* nennt⁶.

Mögen aber auch noch so viele Vorbehalte gegenüber den *fasti* angebracht sein, was sie enthalten, ist trotzdem von der größten Wichtigkeit für eine Wiederherstellung der *commentarii pontificum*. Zwar läßt sich die Vorstellung nicht mehr aufrechterhalten, daß die *fasti* einen Zustand der römischen Religion repräsentieren, der dem griechischen und sogar dem etruskischen Einfluß vorausliegt⁷; wohl aber geben sie uns Einblick in eine Periode, in der die Sorge für die *sacra* des

¹ Sat. I 10, 11.

² De l. l. VI 14.

³ Sat. I 4, 15.

⁴ S. o. S. 46.

⁵ Trotz Mommsen CIL I 4² p. 312.

⁶ Varro de l. l. VI 13. Vgl. dazu Deubner, ARW XIII, 1910, 497 f.

⁷ Altheim, Griech. Götter 203. Röm. Religionsgesch. I 38 ff. und 46 ff.; III 5. Vgl. auch meine Besprechung in Studi e materiali di storia delle religioni IX (1933) 246 ff.

Staates noch nicht in mehrere Zweige gespalten war, sondern allein den *pontifices* und dem Könige oblag.

Denn die Einsetzung der *Ilviri s. f.* gehört in eine spätere Zeit, nach der Überlieferung in die der Tarquinier¹, und ist aufs engste mit der Rezeption der „homerischen“ Götter², insonderheit mit dem Kulte des Apollo³, verknüpft. So dürfen wir denn für alle in den *fasti* mit großer Schrift bezeichneten Feste annehmen, daß sie von Angehörigen des Pontifikalkollegiums begangen worden sind⁴. Daher gehören diese Festnamen zu dem ältesten Bestande sakraler Aufzeichnungen, den wir erreichen können; daß wir sie den *commentarii sacrorum*, wie wir sie verstanden, zuzuweisen haben, kann nicht zweifelhaft sein.

Fügen wir zu den *feriae publicae* die Tempelopfer hinzu und ergänzen wir die Angaben des Kalenders durch die Nachrichten der literarischen Überlieferung, fügen wir die Wandelfeste an und stellen wir die Nachrichten über die nicht im Jahreslauf einbegriffenen *sacra* sowie die über außerordentliche bei besonderen Anlässen vorzunehmende Zeremonien dazu, so dürften wir den wesentlichen Inhalt der *commentarii sacrorum pontificalium* erhalten.

Wie aber die *commentarii sacrorum* angeordnet waren, darüber lassen sich kaum Vermutungen aufstellen. Die *pontifices* konnten sich entweder nach dem Jahresablauf richten und die einzelnen *commentarii* so ordnen, daß sie zusammen eine Art ausführlichen Kalenders ergaben, wie etwa die uns erhaltenen griechischen Festkalender, die sich von den römischen *fasti* eben dadurch unterscheiden, daß sie gerade die wichtigsten sakralen Tatsachen mit allen Einzelheiten wiedergeben. Diese Anordnung aber ist für Rom nicht wahrscheinlich. Es liegt vielmehr näher sich vorzustellen, daß jedes einzelne der im Pontifikalkollegium vereinigten Priestertümer die Vorschriften für die von ihm versehenen Kulte besessen hat, in denen zugleich von den Pflichten und Enthaltungen, die ihnen auferlegt waren, die Rede war, so wie es sich oben⁵ bei Behandlung der Stelle Tac. Ann. III 58 zeigte. Die von Servius Maluginensis dort erwähnten *libri caerimoniarum* sind nichts anderes als die *commentarii sacrorum Dialium*.

¹ Dion. Hal. IV 62, 4.

² Altheim, Röm. Religionsgesch. II 35 ff.

³ *Carminum Sibyllae interpretes, antistites Apollinaris sacri* heißen sie bei Livius X 8, 2.

⁴ Über die ausdrückliche Bezeugung der Teilnahme s. u. S. 102.

⁵ S. 27 ff.

Vielleicht würden wir uns daher dem wirklichen Aussehen der *commentarii sacrorum* am meisten nähern, wenn es möglich wäre, eine Verteilung der einzelnen *sacra* auf die Mitglieder des Kollegiums: die *pontifices* im engeren Sinne, die *flamines*, den *rex sacrorum* und die *regina*, und die Vestalinnen vorzunehmen. Denn die *commentarii sacrorum* sind nicht als Urkunden zu denken, die um ihrer selbst willen und vielleicht um gelegentlich zu Rate gezogen zu werden, im Archiv niedergelegt waren, sondern als Gegenstände fast täglichen Gebrauches in dem weitverzweigten Gebiet der *sacra*. Wie es von den Saliern überliefert ist¹, werden die einzelnen im Pontifikalkollegium vereinigten Priestertümer die für die ihnen anvertrauten Kulte geltenden Aufzeichnungen besessen haben. Besonders empfiehlt sich diese Annahme durch einen Blick auf die sakralen Verrichtungen der Vestalinnen. Nach allem, was davon überliefert ist, können diese Priesterinnen, deren Dienst Tag und Nacht währte und denen tägliches Gebet für das Volk oblag, ihre sakralen Schriften keinen Augenblick entbehrt haben. Auch diese sind zu den pontifikaln *commentarii sacrorum* zu rechnen; denn die Vestalinnen unterstehen dem *pontifex maximus*, ihr Tun und ihr Beten bewegt sich im Kreise der von den *pontifices* geschaffenen und ihnen vorgeschriebenen Formen, und oft genug scheinen sie gemeinsam mit diesen gehandelt zu haben.

Doch erhebt sich bei der Untersuchung über die sakralen Verrichtungen der einzelnen Priester eine große Schwierigkeit. Nur selten wird berichtet, welches Mitglied des Kollegiums ein Opfer vornimmt, und die wenigen Fälle, in denen darüber eine Überlieferung vorliegt, gestatten nicht, ein Prinzip zu erkennen. Meistens werden nur die *sacerdotes publici* oder die *pontifices* als Ausübende genannt, oft müssen wir uns mit der Wendung *publice sacrificatur* oder ähnlichen begnügen. Diese Ausdrucksweise kann verschiedene Gründe haben. Sie kann entweder darauf beruhen, daß der betreffende Schriftsteller auf genauere Angaben verzichtet, weil er sie nicht machen kann oder will, oder aber darauf, daß gewisse Funktionen die Teilnahme des gesamten Kollegiums oder eines es repräsentierenden Teiles erfordern. Nur selten ist uns eine Entscheidung möglich.

Sehr belehrend sind dafür z. B. die Nachrichten über den Kult der *Acca Larentia*. Varro (de l. l. VI 23) berichtet, daß die *sacerdotes* ihr von Staats wegen ein Totenopfer darbringen,

¹ Varro de l. l. VI 14.

Cicero (ad Brut. I 15, 8) nennt statt dessen die *pontifices*, Macrobius (Sat. I 10, 15) sagt, ihr werde von einem *flamen* geopfert, ohne diesen näher zu bezeichnen¹, Gellius hingegen nennt NA VII 7, 7 den *flamen Quirinalis* als Vollzieher des Opfers, und bei Plutarch Romulus 4 heißt es: ὁ τοῦ Ἄρειος ἱερεὺς².

Es mag oft recht schwierig gewesen sein zu erfahren, welchem Priester bei einer sakralen Handlung des Kollegiums die Hauptrolle zukam: wer die feierliche Prozession der *pontifices* und *flamines* mit all ihren Dienern und Helfern einherziehen sah, konnte, falls er nicht etwa sakrale Schriften eingehend studiert hatte, schwer entscheiden, welcher Priester eigentlich das Opfer darbrachte; auch mochte diese Einzelheit nicht immer wichtig genug erscheinen, um berichtet zu werden. Unsere Erklärung scheint sich zu bestätigen durch eine Angabe des Cassius Dio³. Er erzählt von dem auf Geheiß Cäsars dargebrachten Menschenopfer, in dem man ein Abbild des Oktoberroßopfers zu sehen pflegt. Seine Worte lauten: ἐν Ἄρειῳ πεδίῳ πρὸς τε τῶν ποντιφικῶν καὶ πρὸς τοῦ ἱερέως τοῦ Ἄρειος ἐτύθησαν. Also auch hier nehmen die *pontifices* an der von dem *flamen Martialis* vollzogenen Handlung teil. Auch sonst ist in unserer Überlieferung von gemeinsamem Wirken mehrerer Priester die Rede. Von dem bloßen „Dabeistehen“⁴ bis zur Vollziehung des eigentlichen Sakralaktes hat es gewiß mannigfache Stufen der Teilnahme gegeben.

So wird es auch bei vielen Festen älterer Ordnung liegen, und wir werden, auch wo sie nicht bezeugt ist, die Anwesenheit wenigstens eines Teiles des Kollegiums annehmen dürfen. Sonst wäre kaum erklärbar, wie Ovid (fasti I 462) die *Carmenalia* ein *sacrum pontificale* nennen kann, obwohl doch das eigentliche Opfer zweifellos vom *flamen Carmentalis* dargebracht wurde, und wie es bei Festus (p. 290 s. v. *Sacram viam*) heißen kann, die *sacra via* trage nach der Ansicht einiger ihren Namen deshalb, *quod eo itinere utantur sacerdotes Idulium sacrorum conficiendorum causa*, während doch das Opfer der *ovis Idulis*

¹ Wissowa, R. u. K.² 516 Anm. 3 zitiert *per flamines*. Mir ist nicht bekannt, ob das auf einem Versehen oder auf anderer Überlieferung beruht.

² Wir werden unten S. 123 auf diese Angaben zurückkommen.

³ XLIII 24, 4.

⁴ *Adstantibus fratribus Arvalibus* indiziert der Magister das Fest der Dea Dia (vgl. Henzen, Acta fr. Arv. 6). Der *flamen Dialis* ist bei den Lupercalia anwesend. — Die *pontifices* wohnen in nicht näher bestimmbarer Weise einem Opfer an den *Quinquatrus* am 19. März bei (vgl. die Fasti Praenestini zu dem Tage, CIL I 1² p. 234).

vom *flamen Dialis* dargebracht wird¹. Aus dem erörterten Grunde läßt sich auch die Verschiedenartigkeit der Überlieferungen über das Argeopfer verstehen.

Möchte hiernach die Frage nach den Vollziehern der einzelnen sakralen Handlungen unwesentlich erscheinen, so beweist doch das Wenige, was überliefert ist, daß hier nicht Regellosigkeit und Willkür, sondern eine festbegrenzte Ordnung herrscht², die denn doch wohl kaum anders als durch die Annahme schriftlicher Fixierung zu erklären ist. Freilich, wie eingehend diese Aufzeichnungen über die *sacra* des ältesten römischen Festkalenders waren, läßt sich nicht mehr sagen. Wenn für die Vestalinnen eine zehnjährige Lehrzeit überliefert ist, so liegt der Schluß nahe, daß nicht alle Einzelheiten des geheimen Dienstes aus Büchern entnommen werden konnten, sondern vieles im Gedächtnis zu behalten war. Und wenn es in der Auguraldisziplin *sacra* gab, die so heilig waren, daß man sich scheute, sie der Schrift anzuvertrauen und auf diese Weise der Gefahr allgemeinen Bekanntwerdens auszuliefern³, so wird, auch wenn die Überlieferung darüber kaum etwas aussagt, von der Disziplin der *pontifices* Ähnliches anzunehmen sein.

Die Überlieferung über die *feriae publicae* ist nicht sehr umfangreich. Zwar finden sich für einige von ihnen Schilderungen der privaten Feiern oder der mit ihnen verbundenen Volkslustbarkeiten, wie für die *Parilia* und *Saturnalia*, aber was wir vor allem zu erfahren wünschten: welche Formen und Gesetze der staatliche Kult zeigt, das ist nur spärlich angedeutet, und oft fehlt jede Nachricht darüber. Daß ein Staatspriester eine Begehung vollzog, ist nur für wenige Feste ausdrücklich überliefert, am sichersten für die sich alle Monate wiederholenden Opfer an den Kalenden⁴ und Iden⁵ sowie an den Nundinen⁶.

¹ Macr. Sat. I 15, 16. — Ovid. Fasti I 587.

² Daß die Angehörigen des Pontifikalkollegiums einander vertreten können (vgl. Tac. Ann. III 58: *saepe pontifices Dialis sacra fecisse*) hebt die Regel nicht auf, sondern bestätigt sie.

³ Paulus p. 16: ... *sacrificii, quod in arce fit ab auguribus, adeo remotum a notitia vulgari, ut ne litteris quidem mandetur, sed per memoriam successorum celebretur.*

⁴ Macr. sat. I 15, 19: *Romae ... Kalendis omnibus, praeter quod pontifex minor in curia calabra rem divinam Iunoni facit, etiam regina sacrorum, id est regis uxor, porcarn vel agnam in regia Iunoni immolat.*

⁵ Macr. Sat. I 15, 16: *sunt qui aestiment Idus ab ove Iduli dictas, quam hoc nomine vocant Tusci, et omnibus Idibus Iovi immolatur a flamine.*

⁶ Granius Licinianus bei Macr. Sat. I 16, 30: *nundinas Iovis ferias esse, siquidem flaminica omnibus nundinis in regia Iovi arietem soleat immolare.*

Was sonst darüber bekannt ist, ist bei der großen Zahl von Festen erstaunlich wenig. Der *rex sacrorum* opfert an dem mit *Agonium* bezeichneten 9. Januar dem Ianus einen Widder in der *regia*. Doch wie es mit den drei anderen *Agonia* im März, Mai und Dezember steht, ist schon unsicher. Nach Varros¹ Worten scheint es so, als ob alle vier Tage des Jahres, die als *Agonium* bezeichnet sind, den gleichen Ritus aufzuweisen hätten; auch Ovid verweist statt einer Behandlung des Mai-Agonium zurück auf das, was er zum 9. Januar gesagt hat². Wenn aber wirklich das *Agonium* des Mai dem Vediovis gegolten hätte, wie man aus den *fasti Venusini*³ schließen könnte, wenn das des März wirklich in einer Beziehung zu Mars gestanden hätte, obwohl Mommsen CIL I 1² p. 312 das unwahrscheinlich zu machen sucht, wie steht es dann mit dem Opfer des *rex* an Ianus? Und daß die Notiz der Fasten zum 11. Dezember, für die ein neuer Fund⁴ die nicht mehr zu bezweifelnde Lesung *AGON IND*⁵ bietet, einer Deutung auf ein Ianusopfer nicht gerade günstig ist, bestärkt unsere Zweifel gegenüber den Angaben Varros und Ovids. Hinzu kommt, daß für alle drei *Agonia* eine Beziehung auf Ianus unerklärbar wäre und wir sie nur hinzunehmen hätten, wenn sie überliefert wäre. Das *Agonium Martiale* könnte aber sehr wohl das alte Königsopfer an Mars sein, der Unterweltsgott Vediovis fügt sich in den Mai mit seinen *Lemuria* gut ein, und das *Agonium* des Dezember werden wir auf den *Sol Indiges* zu beziehen haben⁶.

¹ De l. l. VI 12: *dies agonales, per quos rex in regia arietem immolat Iano.*

² Fasti V 721/2: *ad Ianum redeat, qui quaerit, Agonia quid sint: quae tamen in fastis hoc quoque tempus habent.* Vgl. auch Mommsen, CIL I 1² p. 318.

³ CIL I 1² p. 221.

⁴ CIL XIV Suppl. nr. 4547. Vgl. Wissowa, Hermes LVIII (1923) 371.

⁵ Wickert im CIL a. O. p. 660 bemerkt ausdrücklich, daß das D sicher ist.

⁶ Statt aller weiteren Erörterung verweise ich auf Koch, Gestirnsverehrung im alten Italien (Frankfurter Studien, Band III, Frankfurt a. M. 1933), der S. 63 ff. die Frage erschöpfend behandelt. Ich erwog zuerst den Gedanken, ob es sich nicht um ein Fest der *di indigites* handeln könne; doch ist es sicher methodisch richtig, das Zeugnis des Lydus, dieses *Agonium* habe *δαφνηφόρω καὶ γενάρχη Ἡλίω* gegolten (de mens. IV 155; p. 172, 20 W), mit der Notiz der *fasti Ostienses* in Zusammenhang zu bringen. Daß sich Wissowas Auffassung der *di indigites* nicht aufrechterhalten läßt, hat ebenfalls Koch S. 78 dargetan (vgl. auch Altheim, Römische Religionsgeschichte I 32 ff.). So erübrigt sich ein weiteres Eingehen auf diese Frage.

Ganz so schwierig liegt es nun bei den übrigen Festen nicht. Für einen Teil von ihnen ist die Begehung durch Staatspriester überliefert, für einen anderen läßt sie sich erschließen, und für einen dritten ist sie wahrscheinlich. Die *Carmentalia* nennt Ovid (*fasti* I 462) ein *sacrum pontificale*, und wir dürfen annehmen, daß dem *flamen Carmentalis* die Hauptaufgabe im Kulte der alten Geburtsgöttin zufiel. Für die *Lupercalia* ist die Teilnahme des *flamen Dialis* bezeugt¹; doch kann sie sich nur auf seine Anwesenheit beschränkt haben, da der Iuppiterpriester die Ziege, das Opfertier der *Luperci*, nicht berühren durfte². Die *Lupercalia* werden vom *rex* zugleich mit den anderen Festen des Monats an den Nonen des Februar angekündigt³, und das gesamte Pontifikalkollegium begeht sie durch Verteilung der *februa*⁴. Die Vestalinnen bereiten an diesem Tage wie an zwei anderen des Jahres die *mola salsa*⁵. Daß das *Regifugium* in einer Beziehung zum *rex* steht, zeigt der Name; offenbar handelt es sich um das Ende des Jahreskönigtums⁶; nur daß der König in Rom nicht erschlagen wird, sondern die Demütigung der Flucht auf sich nimmt und sich durch diese dem Tode entzieht. An den *Quinquatrus* nehmen die *pontifices* teil⁷. Ebenso opfern sie die trächtigen Kühe an den *Fordicidia*⁸; die Verbrennung der herausgeschnittenen Kälber lag der *virgo Vestalis maxima* ob, welche die Asche an den *Parilia* unter das Volk verteilte⁹. Von den *Parilia*¹⁰ wissen wir, daß sie *tam privata quam publica* waren¹¹. An den *Robigalia* opferte der *flamen Quirinalis*¹². Die *Vestalia* am 9. Juni sind ohne die Vestalinnen nicht gut denkbar. An den *Consualia* des 21. August opfert der *flamen Quirinalis* gemeinsam mit den Vestalinnen an der *ara Consi*¹³.

¹ Ovid. *fasti* II 282.

² Der sakrale Termin für diese Art von Teilnahme an einer kulturellen Handlung ist vielleicht *adstare*, griechisch *παρίστασθαι*; vgl. Dittenberger, *Syll.* I³ Nr. 57: *τούτοισι τοῖς ἱεροῖσιν ὁ βασιλεὺς παρίσταται*.

³ Varro de l. l. VI 13.

⁴ Ovid. *fasti* II 21 sq.

⁵ Servius *Ecl.* VIII 82.

⁶ Ausführliche Behandlung des »kosmischen« Charakters des römischen Königs bei Altheim in *Die Welt als Geschichte* I 424 ff.

⁷ *Fasti Praen.* zum 19. März, *CIL* I 1² p. 234.

⁸ Ovid. *fasti* IV 630.

⁹ Ovid. *fasti* IV 731.

¹⁰ Über diese vgl. Deubner, *Röm. Mitt.* XXXVI (1921/22) 28 ff.

¹¹ Varro im Scholion zu Persius I 72.

¹² Ovid. *fasti* IV 910.

¹³ Tertull. *de spect.* 5.

Für die *Opiconsivia* ist zwar keine Überlieferung vorhanden, doch da das Heiligtum der *Ops Consiva* nur von einem *sacerdos publicus* und den Vestalinnen betreten werden durfte¹, können auch nur diese die Opfernden gewesen sein. An den *Consualia* am 15. Dezember nahm der *rex* in nicht mehr zu erkennender Weise teil². Und schließlich wissen wir noch, daß an den *Divalia* am 21. Dezember die *pontifices* der *Diva Angerona*³ und an den *Larentalia* am 23. Dezember der *Larenta* ein Opfer brachten⁴.

Für eine Reihe anderer Feste ist die Beteiligung der Staatspriester zu erschließen. So bei denen derjenigen Gottheiten, welche eigene *flamines* besaßen. Dies sind die *Quirinalia*, *Cerialia*, *Furrinalia*, *Portunalia*, *Volcanalia* und *Volturnalia*. Die beiden *Vinalia* sind Iuppiterfeste⁵; daß sie beide vom *flamen Dialis* begangen wurden, ist um so wahrscheinlicher, als dieser auch die *auspicatio* der Weinlese vornimmt⁶. Das Roßopfer an Mars wird mit Sicherheit dem *flamen Martialis* zugewiesen⁷.

Für andere Feste sind wir auf die bloße Wahrscheinlichkeit angewiesen. So ist anzunehmen, daß an den Festen der alten Gottheiten der Staat ein Opfer darbringt, und als Ausführender ist außer den *pontifices* kaum jemand denkbar. Zu diesen Festen sind zu rechnen die *Terminalia*, die *Carnaria* am 1. Juni⁸, die *Matralia*, *Neptunalia*, *Fontinalia*, *Saturnalia*, *Opalia*. Ob die *pontifices* am *Tubilustrium* und *Armilustrium* beteiligt waren, wissen wir nicht, doch ist es wahrscheinlich. Ganz unsicher sind wir bei den *Lemuria*, dem *Poplifugium*, den *Nonae Caprotinae*, den *Lucaria*, *Meditrinalia*. Für alle diese Feste besteht keine ausdrückliche Bezeugung der Teilnahme von Priestern.

In den *fasti* sind nicht enthalten die Wandelfeste, die *feriae conceptivae*. Von diesen sind die *feriae Latinae* Sache der Ma-

¹ Varro de l. l. VI 21.

² Fasti Praen. zum Tage (CIL I 1² p. 237): <i>itaque rex equo <vectus>.

³ Macr. Sat. I 10, 7.

⁴ Cic. ad Brut. I 15, 8. — Varro de l. l. VI 23: *sacerdotes*.

⁵ Vgl. Wissowa, R. u. K.² 115.

⁶ Varro de l. l. VI 16.

⁷ S. o. S. 100.

⁸ Daß die Beteiligung der *pontifices* an den *Carnaria* bezeugt sei, ist ein weit verbreiteter Irrtum, dem auch Wissowa (R. u. K.² 516 Anm. 5) folgt. Er beruht auf falscher Deutung von Ovid. fasti VI 106: *pontifices illuc nunc quoque sacra ferunt*. Der Vers bezieht sich aber keineswegs auf das der *Carna* gebrachte Opfer, sondern auf die von Ovid selbst zu den Kalenden des Februar (fasti II 67) berichtete Feier des *Helernus* in dem Hain, der seinen Namen trägt.

gistrate, nicht der Priesterschaft, die *Compitalia* und *Paganalia* werden von den *vici* und *pagi* begangen, die *Fornacalia* von den einzelnen Kurien. Daß die *pontifices* an einem der drei zuletzt genannten Feste teilgenommen hätten, ist nach dem Charakter dieser Feste als *sacra popularia* kaum denkbar. Hingegen liegt es nahe, ihnen eine Aufgabe bei den Ende Januar der Ceres und Tellus gefeierten *feriae sementivae* zuzuweisen, da ja dieses Fest von ihnen angesetzt wurde¹. Zu den *feriae conceptivae* pflegt auch ein altes Florafest und eines der Pomona gerechnet zu werden²; über beide Feste schweigt die Überlieferung, höchstens daß sich in dem Worte *Florifertum* der Name des Florafestes erhalten hat. Doch kann an ihrem Vorhandensein nicht gezweifelt werden; denn beiden Gottheiten dienen eigene Priester, der *flamen Floralis* und *Pomonalis*³, über deren Obliegenheiten wir jedoch nicht das mindeste wissen.

Eine besondere Stellung nimmt das Fest des *Septimontium* ein. Es wurde am 11. Dezember gefeiert; die *fasti* erwähnen es jedoch, obwohl es unter die *feriae publicae* zu rechnen ist, nicht, weil der sakrale Charakter des Tages durch das auf ihn fallende *Agonium* hinreichend gekennzeichnet ist. An ihm brachten die Bewohner der alten Siebenhügelstadt, die eines jeden Hügels für sich⁴, ein Opfer dar, das offenbar den Hügeln selbst galt. Das Fest gehört also in eine Reihe mit den *Compitalia*, *Paganalia*, *Fornacalia*, an denen auch das Volk in einzelnen Abteilungen seine sakralen Aufgaben erfüllt, und für die wir eine Betätigung der *pontifices* nicht anzunehmen haben. Jedoch das auf dem Palatin dargebrachte Opfer bringt eine Ausnahme mit sich: es wird als einziges mit einem Eigennamen bezeichnet und heißt *Palatuar*⁵. Dieser Name ist nun von dem der Göttin *Palatua* nicht zu trennen, und da wir von der Existenz eines *flamen Palatualis* wissen⁶, so werden wir diesem, der zu der Zahl der zwölf *flamines minores* gehört, das Opfer zuzuweisen haben. So wird also das Fest zwar nicht als Ganzes, aber zu einem Teil in den pontificalen *commentarii sacrorum* erwähnt gewesen sein.

Überschreiten wir den Kreis der in den *fasti* genannten Feste noch weiter, so finden wir das *collegium pontificum* in

¹ Vgl. oben S. 81 Anm. 2.

² S. Wissowa, R. u. K.² 198 f.

³ Varro de l. l. VII 45. — Festus p. 154 s. v. *maximae dignationis*.

⁴ Vgl. oben S. 60 f.

⁵ Antistius Labeo bei Festus p. 348.

⁶ Varro de l. l. VII 45.

seiner Gesamtheit beteiligt an den Argeerzeremonien¹. Die *pontifices* sind ferner gegenwärtig bei den sogenannten *Orci nuptiae*², sie opfern am 1. Februar dem Helernus in seinem Hain³, und bei einem Opfer am 8. Juli findet durch einen *pontifex* die *vitulatio* statt⁴. Die *sacerdotes publici* opfern am 7. Juli am Altar des Consus⁵. An den Kalenden des Mai opfert der *flamen Vulcanalis* der Maia⁶. Ferner bringen die *pontifices* gemeinsam mit den Konsuln jährlich jener bald als Iuppiter, bald als Sol, bald als Aeneas bezeichneten Indiges-Gottheit in ihrem Tempel am Numicus ein Opfer⁷ dar. Der Fides opfern die drei großen *flamines*⁸. Ein *pontifex* bringt zusammen mit den *Saliae virgines* in der *regia* ein Opfer dar⁹. Die Vestalinnen schließlich erscheinen noch beim Feste der Bona Dea¹⁰.

Dies ist alles, was von der Beteiligung der Priester des römischen Ritus an den Staatsfesten überliefert ist. Es ist sehr wenig und reicht nicht im entferntesten hin zu einer Rekonstruktion der für die einzelnen Priesterschaften geltenden Ritualanweisungen. In unserer Überlieferung heben sich nur einige größere Komplexe heraus, die ein, wenn auch in seinen einzelnen Zügen unsicheres und verschwommenes Bild solcher Satzungen geben könnten: es sind die für den *flamen* und die *flaminica Dialis* geltenden Anordnungen, ferner die für die Vestalinnen und den *pontifex maximus*.

Als Beispiel sei hier alles zusammengestellt, was sich mit Wahrscheinlichkeit auf die *libri caerimoniarum* der Vestalinnen zurückführen läßt. Als erstes geben wir die wenigen, aber sehr wertvollen Zeugnisse für die Beteiligung der Vestalinnen an den Kalenderfesten (1—16), dann das, was über ihre Teilnahme

¹ Varro de l. l. VII 44: *a sacerdotibus*. — Dion. Hal. I 38, 3 nennt die *pontifices* und die Vestalinnen; den Akt des Herabwerfens der Binsensuppen vollzogen diese, ein vorhergehendes Opfer die *pontifices*. — Vgl. auch Gellius N. A. X 15, 30 über die *flaminica Dialis*.

² Servius Georg. I 344. Wissowa, R. u. K.² 301 Anm. 4 notiert zu dem Worte *pontifices*: „gewiß ungenau“. Doch ist nicht einzusehen, was Servius hier sonst gemeint haben könnte.

³ Ovid. fast. II 67 und VI 105 sq.

⁴ Varro rer. div. l. XV und Piso bei Macr. Sat. III 2, 11 und 14.

⁵ Tertull. de spect. 5.

⁶ Macr. Sat. I 12, 18.

⁷ Schol. Veron. Verg. Aen. I 259. Vgl. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien 77 f.

⁸ Liv. I 21, 4.

⁹ Aelius Stilo bei Festus p. 329.

¹⁰ Cic. de har. resp. 37; ad Att. I 13, 3.

am Kulte solcher Gottheiten erhalten ist, die die Kalender nicht nennen (17—19), daran schließen sich Angaben über andere Kulthandlungen, die sich nicht näher bestimmen lassen (20—22); der Sorge für das ewige Feuer gelten 23—26, der täglichen Tempelbesprechung 27 und 28, 29 schildert die Bereitung der *muries*¹, 30—33 handeln von Geräten und Kleidung, 34 und 35 gehören ebenfalls ins Ritual der Vestalinnen, weil das Abschneiden des Haares bei der Aufnahme in den Tempeldienst eine sakrale Handlung ist und es von Wichtigkeit ist, wo das abgeschnittene Haar geborgen wird², 36 und 37 endlich gehören deshalb hierher, weil sich aus den Angaben des Plinius und Tacitus ein Schluß auf ein von den Vestalinnen bewahrtes Sühn- und Lustrationszeremoniell ziehen läßt. Die Bruchstücke werden hier ohne jeden Kommentar gegeben.

KAL. MART.

1. *Vesta quoque ut folio niteat velata recenti,
cedit ab Iliacis laurea cana focis;
adde quod arcana fieri novos ignis in aede
dicitur, et vires flamma resecta capit.*
(Ovid. fasti III 141—144). Macr. Sat. I 12, 6. — Solin. I 35.

FORDICIDIA 15. April

2. *Ast ubi visceribus vitulos rapuere ministri
sectaque fumosis exta dedere focis,
igne cremat vitulos quae natu maxima virgo,
luce Palis populos purget ut ille cinis.*
(Ovid. fasti IV 637—640).

PARILIA 21. April

3. *I, pete virginea, populus, suffimen ab ara,
Vesta dabit; Vestae munere purus eris:
sanguis equi suffimen erit vitulique favilla,
tertia res durae culmen inane fabae.*
(Ovid. fast. IV 731—734).

NON. MAI.

4. *Mola casta . . . ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis
ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adoras in corbibus
messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt,
molunt atque ita molitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno
molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus Septembribus,
adiecto sale cocto et sale duro.* (Serv. auct. Ecl. VIII 82).

¹ Über diese sowie über die *mola casta* (Nr. 4) s. u. S. 151 ff.

² Auch die abgeschnittenen Haare und Nägel des *flamen Dialis* müssen unter einer *arbor felix* vergraben werden: Gell. NA X 15, 15. — Vgl. Eitrem, Opfertritt und Voropfer der Griechen und Römer 361 f.

BONA DEA. Termin wechselnd.

18. *Sacrificium . . . , quod fit per virgines Vestales, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio, fit incredibili caerimonia, fit ei deae cuius ne nomen quidem viros scire fas est, quam iste (Clodius) idcirco Bonam dicit, quod in tanto sibi scelere ignoverit.* (Cic. de har. resp. 37). Cic. ad Att. I 13, 3. Ascon. p. 43 KS. Cass. Dio 37, 45, 1. Plut. Cic. 19.

CACA

19. *. . . etiam sacellum meruit (sc. Caca), in quo ei per Virgines Vestae sacrificabatur.* (Serv. Aen. VIII 190). (F: in quo ei pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur.)

AMBURBIUM

20. *Vestalemque chorum ducit vittata sacerdos
Troianam soli cui fas vidisse Minervam.*
(Lucan. Phars. I 597,8).
21. *Virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum et dicebant „vigilansne rex? vigila“.* (Serv. Aen. X 228).
22. *Fascinum . . . , qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur.*
(Plin. n. h. XXVIII 39).
23. *Virginesque Vestales in urbe custodiunt ignem foci publici sempiternum.* (Cic. de leg. II 20).
24. *Ignis Vestae si quando interstinctus esset, virgines verberibus adficiabantur a pontifice, quibus mos erat tabulam felicitis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aeneo virgo in aedem ferret.* (Paulus p. 106).
25. Ἐὰν δ' ὑπὸ τύχης τινὸς ἐκλίπη (sc. τὸ πῦρ) . . . οὐ φασὶ δεῖν ἀφ' ἐτέρου πυρὸς ἐναύεσθαι, καινὸν δὲ ποιεῖν καὶ νέον, ἀνάπτοντας ἀπὸ τοῦ ἡλίου φλόγα καθαρὰν καὶ ἀμίαντον. ἐξάπτουσι δὲ μάλιστα τοῖς σκαφίοις, ἃ κατασκευάζεται μὲν ἀπὸ πλευρᾶς ἰσοσκελοῦς ὀρθογωνίου τριγώνου κοιλαινόμενα, συννεύει δ' εἰς ἓν ἐκ τῆς περιφερείας κέντρον. ὅταν οὖν θέσιν ἐναντίαν λάβῃ πρὸς τὸν ἥλιον, ὥστε τὰς αὐγὰς πανταχόθεν ἀνακοπτομένης ἀθροίζεσθαι καὶ συμπλέκεσθαι περὶ τὸ κέντρον, αὐτὸν τε διακρίνει τὸν ἀέρα λεπτυνόμενον, καὶ τὰ κουφότατα καὶ ξηρότατα τῶν προστιθεμένων ὀξέως ἀνάπτει κατὰ τὴν ἀντέρεισιν, σῶμα καὶ πληγὴν πυρῶδη τῆς αὐγῆς λαβούσης. (Plut. Numa 9, 12—14).
26. Εἰ οὖν συνέβῃ τὸ πῦρ ἄφνω ἀποσβεσθῆναι, ὁ μὲν ἀρχιερεὺς ῥάβδοις ἡμφιεσμέναις ἔπαιε τὰς παρθένας, συνθλίψει δὲ ξύλων ἀειθαλῶν ἄλλ' οὐ πυρὶ αὐθὺς ἀνήπτετο μετὰ τινων ἐπιλόγων τὸ πῦρ. κείνται δὲ τοῖς βουλομένοις τὰ λόγια παρὰ Τάγῃ καὶ Καπίτωνι καὶ Πίσωνι. (Lyd. de mens. fragm. inc. 6, p. 180, 4 W).
27. . . . τὴν δὲ πηγὴν ἢ κατάρδει τὸ χωρίον ὕδωρ ἱερὸν ἀποδείξαι (τὸν Νομᾶν) ταῖς Ἑστιάσι παρθένοις, ὅπως λαμβάνουσαι καθ' ἡμέραν ἀγνίζωσι καὶ βραίνωσι τὸ ἀνάκτορον. (Plut. Numa 13, 4).
28. *Futile vas quoddam est lato ore, fundo angusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra Vestae hausta in terra non ponitur,*

quod si fiat, piaculum est: unde excogitatum vas est, quod stare non posset, sed positum statim effunderetur. (Serv. et Serv. auct. Aen. XI 339).

29. *Muries est, quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido in pila pisato et in ollam fictilem coniecto ibique operto gypsatoque et in furno percocto; cui virgines Vestales serra ferrea secto et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriori, aquam iugem vel quamlibet, praeterquam quae per fistulas venit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur.* (Festus p. 158). Nonius p. 223 (aus Varro nach Fabius Pictor).
30. *Culullae calices sunt quidam fictiles, quibus pontifices virginesque Vestales in sacris utuntur.* (Porph. ad Hor. c. I 31, 11.).
31. *<S>ecespitam esse Antisti<us Labeo ait cultrum> ferreum oblongum mani<brio eburneo rotund>o solido, vincto ad ca<pulum argenteo auroque>, fixum clavis aeneis ae<re Cyprio quo flamin>es flaminicae virgi<nes pontificesque ad sac>rificia utuntur.* (Festus p. 348). Serv. Aen. IV 262.
32. *<S>uffibulum est vestimentum al<bum praetextum qua>drangulum, oblongum, quod in ca<pite virgines Ve>stales, cum sacrificant, semper <habere solent, i>dque fibula comprehenditur.* (Festus p. 348).
33. *Senis crinibus nubentes ornantur, quod is ornatus vetustissimus fuit. quidam quod eo Vestales virgines ornentur . . .* (Festus p. 339).
34. *Antiquior (sc. lotos), sed incerta eius aetas, quae capillata dicitur, quoniam Vestalium virginum capillus ad eam deferretur.* (Plin. n. h. XVI 235).
35. *Capillatam vel capillarem arborem dicebant, in qua capillum tonsum suspendebant.* (Paulus p. 57).
36. *Fuit et ante Saturni aedem (sc. ficus), urbis anno <CCLX> sublata sacro a Vestalibus facto, cum Silvani simulacrum subverteret.* (Plin. n. h. XV 77)..
37. *XI Kalendas Iulias serena luce spatium omne, quod templo dicabatur, evinctum vitis coronisque ingressi milites, quis fausta nomina, felicibus ramis; dein virgines Vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusque hausta perluere.* (Tac. hist. IV 35).

Daß die hier zusammengetragenen Stellen nicht nur sehr verschiedener Herkunft, sondern auch recht ungleichen Wertes sind, leuchtet jedem ein, dem die allgemeine Unsicherheit der Überlieferungen über römische Religion bewußt ist. Den sichersten Grund unserer Kenntnis bieten die auf die gelehrte Literatur über die *fasti* zurückgehenden Angaben; dieser können wir Nr. 1. 2. 3. 5. 7. 10. 11. 12. 13. 16. mit Sicherheit zuweisen, mit Wahrscheinlichkeit Nr. 8. 14. 17. 22. Auch die Wort- und Sacherklärungen der antiquarisch-sakralrechtlichen

Literatur führen uns, wie im letzten Abschnitt noch eingehender erläutert werden wird, oft bis an die sakralen Originalurkunden heran: aus dieser Literatur stammen Nr. 4. 6. 8. 15. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 35. Auf unmittelbare Anschauung geht die Angabe des Cicero (Nr. 18) zurück. Am unsichersten sind die Stellen, die auf annalistische Überlieferung führen. So ist von Nr. 27 wahrscheinlich, daß eine Ritualvorschrift zugrunde liegt; doch geht die Stelle selbst auf eine Darstellung der Einrichtungen Numas zurück, wie die annalistische Literatur sie bot. Auch für 24 und 26 liegt es ähnlich; Lydus zitiert Piso, der ja in seinem Annalenwerk mehrfach Dinge des Kultes und der Religion berührte¹. Doch haben wir hier mit einer Doppelüberlieferung zu rechnen; denn daraus, daß Lydus auch Capito nennt, ist zu ersehen, daß auch die sakralrechtliche Literatur sich mit dem Ritus der Neuanzündung des erloschenen Feuers beschäftigte². Wir können nur aufs tiefste bedauern, daß weder Lydus noch Paulus die Formel, die bei jenem Akte gesprochen wurde, überliefern; ob sie bei Verrius Flaccus stand? Daß die Beschreibung des Ritus der Neuentzündung des erloschenen Vestafeuers gerade auf die annalistische Literatur zurückweist, ist kein Zufall; auch die Schilderung des Lebendigbegrabens der des Inzestes überführten Vestalin verdanken wir letzten Endes einer annalistischen Quelle³. Beides: das Erlöschen des heiligen Feuers wie der Vestalinneninzest waren Prodigien von ganz außerordentlicher Bedeutung für den römischen Staat; die Priesterchronik wird daher dieser gewiß nicht häufigen Ereignisse gedacht haben. Wenn aber Piso die bei der Feuerentzündung gesprochenen Worte überlieferte, so hat er sie gewiß aus einem Pontificalwerk, vielleicht dem des Fabius Pictor geschöpft, und so berühren sich also bereits bei ihm zwei Überlieferungsbahnen, die annalistische und die sakralrechtliche. — Mit Vorbehalt ist hingegen Nr. 22 aufzunehmen. Die Nachrichten über die von den Vestalinnen gehüteten Heiligtümer knüpfen sich letzten Endes an zwei in der annalistischen Literatur erwähnte Ereignisse an: an die Flucht der Vestalinnen nach Caere, bei der sie die *sacra* mitnahmen⁴,

¹ Z. B. von den 17 Fragmenten des 1. Buches behandeln 4. 5. 7. 9. 10. 13. 14 (bei Peter HRR I²) sakrale Dinge.

² Über die zwiefache Form des Ritus s. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien 103.

³ Vgl. Wissowa, ARW XXII (1923 24) 201.

⁴ Plut. Camillus 20, wo die Anknüpfung besonders deutlich ist.

und an den Brand des Vestatempels im Jahre 241, als der Pontifex maximus L. Caecilius Metellus die *sacra* rettete. Daß aber über diese *sacra* große Unsicherheit bestand, erklärt ausdrücklich Plutarch Camillus 20. Immerhin wird der Nachricht des Plinius großer Wert beizumessen sein¹. — Nur als ein οἶον ἂν γένοιτο ist schließlich Nr. 24 aus Cicero de leg. mitangeführt worden, um jene Hauptpflicht der Vestalinnen: die Erhaltung des heiligen Feuers, nicht ganz unerwähnt zu lassen.

Während wir über die sakralen Aufgaben der Vestalinnen verhältnismäßig gut unterrichtet sind, läßt uns die Überlieferung bei den übrigen Priestertümern ziemlich im Stich. Wenn wir z. B. dem *flamen Dialis* mit Sicherheit nur fünf einzelne Kulthandlungen zuweisen können, so versteht es sich von selbst, daß damit nur ein kleiner Teil seiner Obliegenheiten erfaßt ist. Diese fünf Kulthandlungen sind: das Opfer der *ovis Idulis*², seine Teilnahme an den *Lupercalia*³, das Opfer an Fides, das er gemeinsam mit dem *flamen Martialis* und *Quirinalis* vollzog, und von dem uns zwei wichtige Züge des Rituals: das Fahren auf einem Wagen, dem *currus arcuatus*, und die Verhüllung der Hände, kenntlich sind⁴, ferner die Einleitung der Weinlese⁵ und die Unterstützung des *pontifex maximus* bei der *confarreatio*⁶. Daß auch bei der *diffratio* die Teilnahme des *flamen Dialis* erforderlich war, läßt sich mit Wahrscheinlichkeit vermuten⁷.

¹ Vgl. Gruppe, Griech. Mythologie u. Rel.-Gesch. 726. Altheim, Griech. Götter 51. Altheim verdanke ich den Hinweis auf F. R. Schröder, Germanentum und Alteuropa (German.-roman. Monatsschrift 1934) 190f.

² Macr. Sat. I 15, 16.

³ Ovid. fasti II 282.

⁴ Liv. I 21, 4. Vgl. Dieterich, Kl. Schr. 447, 10.

⁵ Varro de l. l. VI 16.

⁶ Serv. auct. Georg. I 31.

⁷ Paulus p. 74: *diffratio genus erat sacrificii, quo inter virum et mulierem fiebat dissolutio dicta diffratio, quia fiebat farreo libo adhibito*. Hier ist allerdings von der Teilnahme von Priestern keine Rede; doch wird sie durch die Analogie der ganzen Handlung zur *confarreatio* wahrscheinlich. Zudem berichtet Plut. qu. R. 50 von einer freilich einzig dastehenden Scheidung eines *flamen Dialis* unter Domitian: οἱ δὲ ἱερεῖς παρεγένοντο τῇ τοῦ γάμου διαλύσει, πολλὰ φρικώδη καὶ ἀλλόκοτα καὶ σκυθρωπὰ δρῶντες. Wenn aber Priester überhaupt teilnahmen, so können es nicht gut andere gewesen sein als diejenigen, die die *confarreatio* vollzogen, d. h. der *flamen Dialis* (der in dem von Plutarch erwähnten Falle allerdings sich wohl durch ein anderes Mitglied des Kollegiums vertreten lassen mußte) und der *pontifex maximus*. Vgl. z. St. auch Rose, The Roman questions of Plutarch, Oxford 1924. 491.

Den *libri caerimoniarum* des *flamen Dialis* sind ferner zuzuweisen, wie bereits oben (S. 28) bei der Besprechung der Tacitusstelle ann. III 58 gezeigt wurde, die Nachrichten über die von ihm zu beobachtenden Reinheitsvorschriften, wie sie am vollständigsten von Gellius NA X 15 überliefert sind, dessen Angaben sich aus Festus-Paulus, Plinius, Plutarch und Servius teils bestätigen, teils ergänzen lassen.

Wir verzichten darauf, das Wenige zusammenzustellen, was sich auf die *libri caerimoniarum* der übrigen *flamines* zurückführen läßt¹. Hier sei nur noch kurz hingewiesen auf die von den pontifices bewahrten außerordentlichen *sacra*, die *dedicatio*, *evocatio* u. a.

Zum Amtsbereich des *pontifex maximus* gehörte die Aufsicht über die *flamines* und die Vestalinnen. So werden wir seinen *commentarii* zuzuweisen haben die Formel der *captio* der Vestalin² wie überhaupt den ganzen Ritus³, nach dem diese vor sich ging, ferner eine Anweisung über die Bestrafung der Vestalin, durch deren Schuld das Feuer der Vesta erloschen war⁴, und weiterhin auch den Ritus, der bei der Bestrafung der des Inzestes für schuldig befundenen Vestalin befolgt wurde⁵. Daß beide Bestrafungen durch den Ritus geboten waren und in vorgeschriebenen Formen vor sich gingen, kann nicht zweifelhaft sein. Beide sind daher durchaus als *sacra* zu bezeichnen. Die erstgenannte, beim Erlöschen des Feuers an der schuldigen Jungfrau vollzogene, steht im engsten Zusammenhange (wie die Überlieferung zeigt) mit der Neuentzündung des Feuers; von der anderen hat sich neuerdings immer mehr die Anschauung durchgesetzt, daß sie nicht als Bestrafung im juristischen Sinne anzusehen ist, sondern als ein wirklicher Kultakt, mag man sie nun als Opfer im eigentlichen Sinne oder als Beseitigung eines *prodigium* auffassen⁶. Der *pontifex maximus* erscheint ferner

¹ Vgl. darüber Samter RE VI 2484 ff.

² Fabius Pictor bei Gell. NA I 12, 14.

³ Gell. NA I 12 passim. Es heben sich deutlich drei Akte ab: das *capere*, wobei der *pontifex maximus* das Mädchen mit der Hand ergreift, das *deducere in atrium Vestae*, das ebensowenig wie der dritte Akt, das *tradere pontificibus*, ohne ein Zeremoniell zu denken ist. Erst nach Vollziehung dieser drei Akte treten die für die Vestalin geltenden Privilegien in Kraft.

⁴ Paulus p. 106; Plut. Numa 10, 7; Lyd. de mens. fragm. inc. p. 180 W.

⁵ Dion. Hal. II 67, 4; Plut. Numa 10, 8 ff.; Plin. epist. IV 11, 6.

⁶ Loisy, Essai historique sur le sacrifice. Paris 1920, 332 f. („sacrifice éliminatoire“); Wissowa, ARW XXII (1923 24) 201 ff.; Lugand, Rev. Arch. XXXII (1930) 41 ff.

zusammen mit dem *flamen Dialis* bei der Vollziehung der *confarreatio*. Wahrscheinlich sind die beiden Priester die Darbringer des Opfers, von dem in den Quellen die Rede ist. Dieses bestand aus *fruges* und *mola salsa*¹, die Hauptrolle aber spielte dabei der *panis farreus*², nach dem daher der ganze Ritus benannt war. Da der *pontifex maximus* die oberste Autorität in allen Fragen des Sakralrechts ist, die *confarreatio* aber die einzige sakrale Form der Eheschließung in Rom ist, so werden wir ihn auch als Bewahrer des Ritus jenes Aktes zu denken haben.

Eine einzige, ganz für sich stehende Bemerkung des Servius³ zeigt uns den *pontifex maximus* bei der Vollziehung eines Aktes der Götterverehrung im eigentlichen Sinne: „*vigilasne deum gens*“ *verba sunt, quibus pontifex maximus utitur in pulvinaribus*. Es ist nicht zu entscheiden, ob der *pontifex maximus* hier als derjenige erscheint, der bei einer nach dem *Graecus ritus*⁴ erfolgenden Kulthandlung im Namen des Staates Gaben darbringt und Bitten an die fremde Gottheit richtet, oder ob es sich um eine Begehung des pontifikaln Kultes handelt, in die dann griechischer Brauch eingedrungen wäre. Auf keinen Fall ist also die Zeremonie in ihrer Anwendung uralte, wenn auch ihre Form es ohne Zweifel ist. Denn das Motiv der Frage: wachst du? oder der dieser entsprechenden Aufforderung findet sich noch zweimal im römischen Kult: die Vestalinnen gingen an einem bestimmten Tage zum Opferkönig und sprachen zu ihm: *vigilasne rex? vigila*⁵. Die Worte dürften die Einleitung einer Zeremonie gebildet haben, wenn auch unsere Überlieferung nichts mehr davon erkennen läßt. Noch altertümlicher erscheint ein anderer Ritus, von dem ebenfalls Servius Kunde gibt⁶: *is qui belli susceperat curam, sacrarium Martis*⁷ *ingressus primo*

¹ Serv. auct. Georg. I 31. Servius erwähnt den *panis farreus* nicht, fährt aber doch fort: *unde confarreatio appellabatur*. Das zeigt, daß er einen verkürzten Bericht bietet, der für uns aber wegen der Erwähnung der *fruges* wichtig ist, da diese in den anderen Quellen nicht genannt werden.

² Ulpian. reg. 9, 1; Gaius I 112.

³ Aen. II 148.

⁴ Die Erwähnung der *pulvinaria* weist darauf hin; doch s. Messerschmidt, Studi Etruschi III 519ff. (zitiert von Koch, ebenda VIII 427), Altheim, Röm. Religionsgesch. II 28, nach denen Vermittlung des Brauches durch die Etrusker wahrscheinlich ist.

⁵ Serv. Aen. X 228. S. o. S. 109, Nr. 21.

⁶ Aen. VIII 3.

⁷ Gemeint ist die *curia Saliorum* auf dem Palatin, nicht das *sacrarium Martis* in der *regia*. Vgl. Roscher, Lex. II 2389.

ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius dicens: „Mars, vigila“.

Vielleicht ist der *pontifex maximus* gemeint in der Nachricht über das Opfer der *Saliae virgines* in der *regia* (wahrscheinlich im *sacrarium Martis*) bei Festus p. 329: *Salias virgines Cincius ait esse conducticias, quae ad Salios adhibeantur, cum apicibus paludatas. quas Aelius Stilo scripsit sacrificium facere in regia cum pontifice paludatas cum apicibus in modum Saliorum.*

V.

Entstehung, Erweiterung und Veränderung der pontificalen Kultsatzungen

Wir können keine Geschichte der Pontificalbücher schreiben, doch sind die Faktoren deutlich, die auf die Entstehung und Ausgestaltung der sakralen Urkunden einwirken mußten. Es sind einmal die gleichen, die für die Entwicklung des Kultes von Bedeutung sind, hinzu kommen jedoch die Veränderungen der Sprache.

Wenn wir ganz allgemein nach den Voraussetzungen für schriftliche Fixierung eines Rituals fragen, so haben wir vor allem zweierlei zu bedenken. Einmal muß das Ritual in seinen Grundzügen feststehen, und zweitens muß ein Anlaß zur Festlegung gegeben sein.

Die erste Voraussetzung, so wenig sie an sich zu besagen scheint, ist sehr wichtig. So lange nämlich das primitive Denken noch lebendig war, konnte keine Tradition entstehen, oder zum mindesten war sie für den Kult, wenn man dieses Wort schon für die früheste Stufe religiösen Lebens anwenden will, nicht notwendig. Jeder neue Anlaß löste eine neue ihm zugehörige Handlung aus; wenn diese Handlung sich öfter wiederholte, so lag das nicht daran, daß man sie wiederholen wollte, sondern daran, daß sie jedesmal von neuem durch den jeweiligen Anlaß hervorgerufen wurde. Das wesenhafte, zwingende Wort und die wirksame Handlung erzeugten sich aus der ungebrochenen Lebens Ganzheit des ursprünglichen Menschen jedesmal neu. Geschichtslos ist der primitive Mensch auch in seinem Verhalten zu den Mächten, an die er glaubt.

Ritus, d. h. Tradition, ist erst dann denkbar, wenn die Vor-

aussetzungen für kultische Handlungen sich nicht mehr mit der gleichen Sicherheit wie vorher einstellen, oder wenn ein Brauch nicht mehr ganz verstanden wird und daher im Gedächtnis festgehalten werden muß und nun wiederholt wird, ohne daß der jedesmalige Anlaß zu seiner Ausübung noch einen Einfluß auf seine Gestaltung hat. Es kommt schließlich so weit, daß Kultus nicht mehr ohne Ritus¹ zu denken ist, ja, daß die Unveränderlichkeit und unwandelbare Starre geradezu ein Kennzeichen der sakralen Einrichtungen wird und selbst den Charakter des Heiligen annimmt.

Die Festlegung des Ritus muß zunächst keineswegs schriftlich erfolgen, vielmehr geht die Überlieferung der heiligen Bräuche zunächst durch Auge und Ohr vor sich. So ist es im Privatkult bis in Zeiten hoher Kultur geblieben. Es ist darüber aus dem römischen Bereich nichts überliefert², doch wissen wir aus dem Griechenland des 4. Jahrhunderts, daß in den einzelnen Familien oft Köche die Kenner und Bewahrer des Opferritus waren³. Wenn dies so besonders hervorgehoben wird, so liegt der Schluß nahe, daß keine Aufzeichnungen über die *sacra* der Familien bestanden.

Die Anlässe zur schriftlichen Festlegung — oder Neufestlegung — eines Rituals können nun recht verschiedener Art sein. Nicht immer sind sie für uns noch erkennbar. Der Fall, daß ein lange bestehendes, bisher durch das Gedächtnis überliefertes Ritual eines Tages aufgezeichnet wird, muß in nahezu allen Kulturen in Griechenland wie in Rom einmal eingetreten sein. Das Gefühl von der Unsicherheit mündlicher und gedächtnismäßiger Überlieferung mußte in einem bestimmten Augenblick so stark werden, daß der geringfügigste Anlaß genügen konnte, eine schriftliche Fixierung der geheiligten Überlieferung herbeizuführen.

Ein griechisches Beispiel dafür bieten die Satzungen der milesischen Sänger⁴. Sie beschließen, so heißt es: „ihre Be-

¹ Vgl. Festus p. 289: *Ritus est mos conprobatus in administrandis sacrificiis.*

² Vgl. o. S. 52.

³ Athenaeus XIV 659 d: θυτικῆς ἦσαν ἐμπειροὶ οἱ παλαιότεροι μάγειροι, und besonders 659f. (von einem Koch): οὗτος γὰρ οἶδε τὰ ἱερά σου τὰ πατρῶα πάντα ὃν τρόπον θύεται. — Menand. Δύσκολος fr. 130 Kock: ἱεροπρεπῆς πῶς ἐστὶν ἡμῶν ἡ τέχνη. Vgl. Latte, RE XIV 393 ff. Art. Μάγειρος.

⁴ Ditt. Syll. I³ Nr. 57: ἔδοξε μολποῖσιν τὰ ὄργια ἀναγράφαντας θεῖναι ἐς τὸ ἱερόν καὶ χρῆσθαι τούτοισιν. καὶ οὕτω τὰδε γραφθέντα ἐτέθη.

gehungen aufzuschreiben und im Heiligtume aufzustellen und sich danach zu richten“. „Und so“, heißt es weiter, „wurde denn dies aufgeschrieben und aufgestellt.“ Die Inschrift ist deshalb besonders wichtig, weil es sich hier um ein schon bestehendes, geordnetes Ritual (τὰ ὄργια) handelt, das hier zum erstenmal schriftlich niedergelegt wird¹. Diese Niederschrift, aufgestellt in einem Heiligtum, offenbar dem des Apollon², in dem sie gefunden worden ist, soll in Zukunft als Norm für die Begehungen der Sänger dienen (καὶ χρῆσθαι τούτοισιν).

Damit ist die Abwendung von der bisherigen Überlieferungsart erfolgt. Von nun an ist maßgebend nicht mehr das, was als Brauch im allgemeinen Bewußtsein lebendig ist, sondern das, was mit ausdrücklichen Worten auf dem Steine verzeichnet ist. Mit dieser Änderung der Überlieferungsform ist zugleich der Anfang einer Entwicklung gemacht, deren Rückwirkungen auf den Kult nicht ausbleiben konnten. Es ist natürlich, daß die juristischen Bestimmungen immer mehr die eigentlich sakralen überwiegen. Das wird beim Studium der griechischen Sakralinschriften deutlich. Je mehr wir uns da der hellenistischen Zeit nähern, um so dürftiger werden die Aufzeichnungen über den eigentlichen Kult; dafür aber treten um so stärker die rechtlichen Bestimmungen, wer bestimmte Leistungen zu vollbringen habe, wer dieses oder jenes zum Opfer zu liefern habe, was ein jeder von dem Opfer zu beanspruchen habe und dergleichen hervor. Ja, vor manchen hellenistischen Inschriften kann die Meinung aufkommen, als handele es sich nur noch darum, daß der Priester die Kaufsumme für sein Amt in den richtigen Raten zahle; was er als Priester zu leisten hat, wird oft genug mit einem kurzen κατὰ τὰ πάτρια oder καθὼς νομίζεται oder ὡς νόμος ἐστίν abgetan.

Die Neufestsetzung eines Rituals kann ferner notwendig werden, wenn Änderungen des Kultes eintreten. Oft genug mag eine Neuordnung des Ritus auch den Anlaß zur ersten Fixierung geboten haben. Oft begnügte man sich damit, in der schon vorhandenen Kultsatzung Nachträge einzufügen³, bei durchgreifenden Änderungen jedoch und in wichtigen Kulturen erfolgte eine völlige Neufestsetzung, bei der dann auf die frühere

¹ Daß der erhaltene Stein selbst die Kopie eines älteren ist, der vielleicht seinerseits von einem noch älteren abgeschrieben ist, hat für unsere Erörterungen keine Bedeutung.

² Vgl. Wilamowitz, SB. d. Berl. Akad. 1904, 622.

³ So z. B. in der milesischen Kultsatzung, von der soeben die Rede war.

zurückgegriffen werden konnte. Solche Verweise von einer Satzung auf eine andere, nicht nur von späteren auf frühere, begegnen überhaupt auf griechischen Sakralinschriften öfter¹. Es ist dies eine zur Erkenntnis der Anlage sakraler Texte wichtige Tatsache. Festsetzungen, die auf Grund einer Änderung des Kultes erfolgen, stellen z. B. die Priesterinschriften dar, die die göttlichen Ehren für Ptolemaios II. und Ptolemaios V. behandeln². In der ersten ist der Anlaß der schriftlichen Neufestlegung deutlich gekennzeichnet (Z. 20 ff.): εἶπαν... δεδόχθαι τοῖς κατὰ τὴν χώραν ἱερεῦσιν τὰς τε προὔπαρχούσας τιμὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς βασιλεῖ Πτολεμαίῳ καὶ βασιλίσση Βερενίκῃ, θεοῖς Ἐυεργέταις, καὶ τοῖς γονεῦσιν αὐτῶν θεοῖς ἀδελφοῖς καὶ τοῖς προγόνοις θεοῖς Σωτήρσιν αὔξειν... .

Die zweite Inschrift steigert das schlichte αὔξειν zu einem ἐπαύξειν μεγάλως. Das Zurückgreifen auf frühere Satzungen wird in der Inschrift für Ptolemaios III. hervorgehoben (Z. 33 f.): καὶ ἐπειδὴ καθ' ἕκαστον μῆνα ἄγονται ἐν τοῖς ἱεροῖς ἑορταὶ τῶν Ἐυεργετῶν θεῶν κατὰ τὸ πρότερον γραφὲν ψήφισμα...³.

Ein Ritual muß ferner neu aufgezeichnet werden, wenn ein Kult längere Zeit hindurch unterbrochen war und dann von neuem eingerichtet wird. So hatten die Mysterien von Andania mit der Besiegung der Messenier und der Auswanderung des größten Teiles von ihnen nach Sizilien zu bestehen aufgehört⁴. Doch Aristomenes hatte die altgeheiligten, auf Zinnblättern geschriebenen Satzungen in einem Krüge geborgen, und diesen auf dem Ithomegipfel vergraben — ein Unterpfand des Wiedererstehens der messenischen Freiheit⁵. Als dann die Messenier, von den Thebanern aufgefordert, aus ihrer Verbannung zurückkehren und sich in ihrer alten Heimat wieder ansiedeln, findet sich auf wunderbare Weise jenes dem Schutze der Götter an-

¹ Z. B. Ditt. Syll. I³ Nr. 57: καὶ κρητῆρες κινεῖσθαι κατόπερ ἐμ μολπῶν καὶ παιῶν γίνεται. S. auch Herzog a. a. O. (o. S. 28 Anm. 2) S. 10: Ρέα οἷς κυεῦσα καὶ ἱερά ὄσσαπερ τοῦ Πεδαγεῖτινίου γέγραπται. — καθ' ὅπερ τοῦ Βατρομίου τῷ Ζηνὶ τῷ Πολιῆ κρίνεται.

² Ditt. Or. Gr. inscr. I Nr. 56 u. 90.

³ Ditt. Or. Gr. inscr. I Nr. 56.

⁴ Die letzten Behandlungen des Mysterienkultes von Andania sind: Ziehen, ARW XXIV (1926) 29 ff.; v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen 2, 536 ff.; Wolff. Otto, de sacris Messeniorum, Diss. Hal. 1933, 51 ff.; Margherita Guarducci, Studi e materiali di storia delle religioni X (1934) 174 ff. — Die Frage nach der Geschichtlichkeit des von Pausanias berichteten Herganges ist für unsere Erörterung unwesentlich.

⁵ Paus. IV 20, 4.

vertraute Gut¹. Die Angehörigen der alten priesterlichen Familien übertrugen nun die Weiheordnung von den Zinnblättern in Bücher². So die heilige Geschichte, die die Echtheit und Unverfälschtheit des neuen Kultes und seinen Zusammenhang mit dem alten vor Jahrhunderten erloschenen beglaubigen soll. In Wahrheit aber dürfte jene Übertragung der alten Satzung in neue Bücher einer Neuordnung des Kultes gleichkommen.

Eine Unterbrechung hatte in Rom der Dienst der Arvalbrüder erlitten; auch sein Ritual mußte in der Zeit des Augustus, der die Bruderschaft wieder ins Leben rief³, erneuert werden. Daß dabei das Bestreben, möglichst an das Alte anzuknüpfen bestimmend war, versteht sich für die Zeit des Augustus von selbst; daß aber die Neuordnung des Rituals eine Neubegründung des Kultes aus neuem Geiste heraus war, ist nicht weniger anzunehmen⁴.

Von einer Wiederaufnahme fast verschollener *sacra* weiß die römische Geschichte zu berichten: Ancus Marcius versucht die unter Tullus Hostilius vernachlässigten Kultübungen durch öffentliche Bekanntmachung ihres Ritus wieder zu beleben⁵.

Vor allem aber erweist sich eine Festsetzung des Rituals als notwendig in dem Falle, wenn ein Kult in andere Hände übergeht, wenn diejenigen, welche ihn bisher ausübten, ihn der Fürsorge eines Anderen anvertrauen. Als Beispiel bietet sich von selbst die große Mysterieninschrift von Andania⁶ aus dem Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Mnasistratos, der letzte Inhaber des erblichen Priestertums, übergibt τὰν κάμπτραν καὶ τὰ βιβλία, welche die δρώμενα und λεγόμενα des Kultes enthalten, den Priestern der Stadt. Die Ausübung der Mysterien wird also aus einem *sacrum gentilicium* ein *sacrum publicum*. Das macht eine Festsetzung der Verpflichtungen der Stadt nötig, doch müssen zugleich wesentliche Teile des Rituals einer Änderung unterworfen werden, wovon die Inschrift Kunde gibt⁷.

Auch die römische Überlieferung weiß von dem Übergang

¹ Paus. IV 26, 6—8.

² Paus. IV 27, 5: ὡς δὲ ἡ τελετὴ σφισιν ἀνέυρητο, ταύτην μὲν, ὅσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν, κατετίθεντο ἐς βίβλους.

³ Vgl. auch Jos. Wilhelm, Das römische Sakralwesen unter Augustus als Pontifex maximus (Diss. Straßburg 1915) 99.

⁴ S. o. S. 65 ff.

⁵ Vgl. o. S. 22.

⁶ LGS II 1 Nr. 58. Vgl. o. S. 118 Anm. 4.

⁷ Ein ähnlicher Vorgang: LGS II 1 Nr. 84.

von *Gentilsacra*¹ auf den Staat zu berichten: unter der Zensur des Appius Claudius Caecus im Jahre 312 tritt der Staat die sakrale Erbschaft der Potitier und Pinarier an², deren *Gentilsacrum* der Kult des Hercules war³. Ähnlich müssen wir uns die Vorgänge bei der Übernahme der königlichen *sacra* auf den Staat denken. Zu diesen gehören vor allem die Kulte, die sich an die *regia* anschließen⁴: das Widderopfer des *rex sacrorum* am *Agonium* des Januar, ferner das Opfer der *regina* an allen Kalenden, das der Juno gilt und in einem Lamm oder Ferkel besteht⁵, und der Kult der Ops, der von besonderem Geheimnis umgeben war⁶. Die Verpflichtungen des Staates gegenüber den bisher von den Königen verehrten Göttern mußten aufs sorgfältigste geregelt werden. Wie vorsichtig dabei die Römer zu Werke gingen, zeigt allein die Existenz des *rex sacrificulus*. Es ist daher mehr als eine bloße Vermutung, wenn wir annehmen, daß eben dieser Wechsel in der Verwaltung der *sacra* zu einer Zusammenfassung und Regelung des Sakralwesens überhaupt den Anlaß bot, und daß sehr viele der von den Pontifices bewahrten Urkunden eben in jener Zeit nach der Vertreibung der Könige entstanden sind oder doch eine neue Form erhalten haben⁷. Die römische Überlieferung, die von *commentarii regii*⁸ zu berichten weiß, in denen *sacra* enthalten waren, hat in sich nichts Unwahrscheinliches: die *sacra* des Königs waren natürlich wie die des Staates aufgezeichnet.

Zu den Veränderungen des Staates, die eine neue Einrichtung des Götterdienstes mit hervorrufen, gehört vor allem der Synoikismos. Die Opfer und Begehungen, die bisher von den einzelnen Gemeinden verrichtet wurden, bedürfen nach dem

¹ Vgl. über diese W. F. Otto, Rh. Mus. LXIV (1909) 449f.; Altheim, Röm. Religionsgesch. I 78f., III 101f.

² Vgl. Wissowa, R. u. K.² 274. Altheim, Röm. Religionsgesch. II 107. Eine eingehende Erörterung über die juristische Form des Überganges dieses Kultes auf den Staat gibt Jean Bayet, Les origines de l'Hercule Romain (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 132), Paris 1926, 267ff.

³ Über das *sacrum gentilicium* der Aurelii, den Kult des Sol, s. Koch, Gestirnverehrung im alten Italien 38f.

⁴ Vgl. Deubner, Röm. Mitt. XXXVI (1921,22) 21f.

⁵ Macr. Sat. I 15, 19.

⁶ Varro de l. l. VI 21.

⁷ Eine starke innere Wahrscheinlichkeit spricht daher auch für Stroux' Datierung der Forumsinschrift in den Beginn der republikanischen Zeit (Philologus 86, 1931, 490).

⁸ Liv. I 32, 2. *Numae libri* (von Liv. I 31, 8 als *commentarii Numae* bezeichnet): L. Piso bei Plin. n. h. XXVIII 14.

Zusammenschluß einer Gesamtaufzeichnung. Dabei werden Änderungen und Ausgleichungen nötig. So heißt es denn zu Anfang eines Opferkalenders von Mykonos¹: ἐπ' ἀρχόντων Κρατίνου Πολυζήλου Φιλόφρονος, ὅτε συνωκίσθησαν αἱ πόλεις, τάδε ἔδοξεν Μυκονίοις ἱερ(ᾶ) θύειν πρὸς τοῖς πρότερον καὶ ἐπην-ορθώθη περὶ τῶν προτέρων. Also nicht nur die bisherigen *sacra* werden übernommen, sondern sie werden auch neu geordnet, und außerdem werden neue eingeführt.

Auch in Rom muß der Synoikismos ähnliche Wirkungen hervorgebracht haben. Spuren davon haben sich noch in den römischen Kulte erhalten. Die Kollegien der palatinischen und agonensischen Salier haben zwar stets ihre eigenen Bücher² und ihre eigenen Protokolle behalten; doch muß bei dem Synoikismos eine Angleichung ihrer Verrichtungen eingetreten sein, da sie, soweit unsere Überlieferung erkennen läßt, stets gemeinsam wirkten. Ferner wurde, als die Quirinalgemeinde sich mit der des Septimontium vereinigte, ihr Gott Quirinus unter die Götter des Gesamtstaates aufgenommen. Sein Priester erhielt den ehrenvollen Platz nach denen der beiden obersten Götter Juppiter und Mars. Doch mehr als dies: einem der *flamines* der Septimontiumgemeinde wurde eine besondere Aufgabe im Kulte des Quirinus zugewiesen: der *flamen Portunalis* salbt mit einer Salbe, die in einem mit besonderem Namen bezeichneten Gefäße verwahrt wurde, die Waffen des Quirinus, d. h., da für die Zeit des Synoikismos noch keine Götterbilder anzunehmen sind, den unter dem Bilde der Lanze verehrten Gott selbst³. Ob noch andere Priester der Gemeinde des Septimontium an dem Dienste des neu aufgenommenen Gottes teilnahmen, wissen wir nicht. Doch ist es wahrscheinlich, da wir umgekehrt den *flamen Quirinalis* in zweien der altertümlichsten römischen Kulte tätig sehen.

Die Überlieferung⁴ sagt darüber aus, daß der *flamen Quiri-*

¹ LGS I 4. Vgl. auch Herzog, Heil. Ges. von Kos 8.

² Varro de l. l. VI 14.

³ Festus p. 217: *Persillum vocant sacerdotes rudiculum picatum, quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet*; Paulus p. 216: *Persillum dicebant vas quoddam picatum, in quo erat unguentum, unde arma Quirini unguebantur*.

⁴ v. Domaszewskis Vermutungen über Zusammenhänge des Quirinskultes mit dem der Tellus lehnt Wissowa bei Roscher IV 13 mit Recht ab. — Bickel, Rh. M. LXXI (1916) 549 spricht von „aus-hilfsweiser Beschäftigung des *flamen Quirinalis* im Dienste anderer Gott-heiten“. Das ist zu äußerlich. Einen inneren Zusammenhang mit dem

nalis der *Acca Larentia*¹ opfert und daß er an den *Consualia* des 21. August, die an sich auf dem *Aventin*² stattfanden, zusammen mit den vestalischen Jungfrauen an dem alten, in die Erde vergrabenen Altar des *Consus ad primas metas* im *Circus maximus* ein Opfer darbringt³. Der Grund, weshalb der *flamen Quirinalis* gerade in diese beiden Kulte eintritt, ist nicht schwer zu erraten. Beide stehen in einer Beziehung zu dem alten *Pomerium* der palatinischen Stadt, das seine sakrale Bedeutung bis in späte Zeiten bewahrte⁴: die *ara Consi* liegt an seiner Südspitze, das *sepulcrum Accae* aber in *Velabro*, *qua in novam viam exitur*⁵, das heißt: an oder doch nahe bei der Nordspitze des palatinischen *Pomerium*⁶. Ob es mit der *ara Larum praestitum* in einem Zusammenhange stand, wissen wir nicht. Auch die Ähnlichkeit zwischen dem unterirdischen Altar und einem Heiligtum, das von manchen als ein Grab gedeutet werden konnte⁷, ist nicht zu verkennen. Lage und Art der Heiligtümer des *Consus* und der *Acca Larentia* weisen also auf einen inneren Zusammenhang der zwei Kulte miteinander und beider mit dem palatinischen *Pomerium* hin. Wenn also der *flamen Quirinalis* in beiden auftritt, so bleibt kaum eine andere Deutung übrig als die, daß auch der neue Gott seine Macht zum Schutze der geheiligten alten Grenze, die das Symbol für den Bestand des Staates bildete, aufbieten sollte, und daß man sich dessen durch die Hineinziehung seines Priesters in die beiden für die Unversehrtheit des *Pomerium* so wichtigen Kulte versichern wollte. Unsere Vermutungen bestätigen sich durch einen Blick auf die

Kult des *Quirinus* sucht *Tabeling*, *Mater Larum* 53ff., auf Gedanken *W. F. Ottos* aufbauend, zu erweisen. Wenn ich trotzdem den folgenden Abschnitt unverändert stehen lasse, soll darin keine Mißbilligung seiner Anschauungen zum Ausdruck kommen, im Gegenteil: was ich vorzubringen habe, spricht sogar für diese.

¹ Gell. NA VII 7, 7.

² *Conso in Aventino sacrificium*: *Fasti Vallenses* (CIL I 1², 240).

³ *Tertull. de spect.* 5: ... *ara Conso illi in Circo demersa est ad primas metas sub terra cum inscriptione eiusmodi: CONSVS CONSILIO MARS DVELLO LARES + COILLO POTENTES. sacrificant apud eam nonis Iuliis sacerdotes publici, XII Kalendas Septembres flamen Quirinalis et virgines.*

⁴ Vgl. *Paulus p. 248: Posimirium pontificale pomerium.* Leider sind die langen Ausführungen des *Festus* bis zur Unverständlichkeit verstümmelt. *Tac. ann.* XII 24.

⁵ *Varro de l. l.* VI 24.

⁶ *Varro l. c.: ut aiunt quidam, ad sepulcrum Accae, ut quod ibi.*

⁷ *Extra urbem non longe a porta Romanula* sagt *Varro VI 24*; das spricht nicht gegen einen Zusammenhang mit dem *pomerium*.

Lupercalia: auch zu dieser an das palatinische Pomerium gebundenen Begehung wurde nach dem Synoikismos das vom Quirinal stammende Geschlecht der Fabier hinzugezogen¹.

Wenn dagegen der *flamen Quirinalis* als Vollzieher des Opfers an Robigo erscheint², so ist das anders zu erklären. Der Hain der Robigo liegt an der *via Nomentana*³. Dies aber ist die Straße, die vom Quirinal durch die *porta Collina* ins Land hinausführt. Wir haben also hier einen alten Kult der Quirinalgemeinde vor uns, und so kann nichts Auffälliges darin entdeckt werden, wenn der Priester des Quirinal-Gottes im Dienste jener altertümlichen Gottheit erscheint.

Auch der Termin für das Opfer des *flamen Quirinalis* an Acca Larentia ist überliefert, wenn wir uns nur an eine bisher wenig beachtete Stelle des Plutarch erinnern. Plut. Rom. 4: χοῶς ἐπιφέρει τοῦ Ἀπριλίου μηνὸς ὁ τοῦ Ἄρεως ἱερεὺς, καὶ Λαρεντίαν καλοῦσι τὴν ἑορτήν. Falsch ist es sicher, wenn Plutarch von τοῦ Ἄρεως ἱερεὺς spricht⁴; doch ist die Verwechslung begreiflich, wenn man die nahen Zusammenhänge zwischen Mars und Quirinus bedenkt. Die Angabe: τοῦ Ἀπριλίου μηνὸς ist aber sicher richtig. Man verstand bisher unter den *sacerdotes nostri*, die nach Varro de l. l. VI 23 der Larentia opfern, den *flamen Quirinalis*⁵, von dem Gellius, jedoch ohne Angabe des Termins, berichtet, daß er der Acca Larentia opferte. Wir sehen aber nun aus Tert. de spect. 5 deutlich, daß die *sacerdotes publici* an einem anderen Tage dem Consus opfern als der *flamen Quirinalis* mit den Vestalinnen. Daraus ergibt sich, daß auch die *sacerdotes nostri* des Varro im eigentlichen Sinne zu verstehen sind, und daß ihr Opfer an Acca Larentia am 23. Dezember nicht mit dem des *flamen Quirinalis* verwechselt werden darf, das im April stattfand. Plutarch kennt außer dem Rom. 4 genannten Opfer auch das im Dezember dargebrachte: Qu. Rom. 34, und setzt cap. 35 ausdrücklich die Larentia, der im Dezember geopfert wird, in Gegensatz zu derjenigen, der das Opfer des April gilt. Das alles läßt viel eher den Schluß zu, daß dem Plutarch hier eine Überlieferung zu Gebote stand, die sonst verschollen ist. Daß die

¹ Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. I 52 Anm. Wissowa, R. u. K.² 560.

² Ovid. fasti IV 910.

³ Ovid. fasti IV 905—907.

⁴ Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 335 Anm. 8. Wissowa, R. u. K.² 516 Anm. 3. Tabeling, Mater Larum 57f.

⁵ Wissowa, R. u. K.² 233.

Kalender die *Larentalia* des April nicht erwähnen, ist nicht verwunderlich: sie können sehr wohl mit einem der anderen Feste des April zusammengefallen und deshalb unerwähnt geblieben sein¹.

Was also die Inschrift von Mykonos uns lehrte, bestätigt sich bei der Betrachtung der römischen Kultgeschichte: die alten *sacra* werden in den neuen staatlichen Zustand übernommen und neue werden eingeführt, wodurch zugleich eine Änderung der schon bestehenden Kulte herbeigeführt wird. Der Synoikismos mußte also auch zu einer Erweiterung und Abänderung der in den pontifikaln Dokumenten vorhandenen Kultsatzungen führen.

Weitaus am häufigsten aber dürfte der Fall eingetreten sein, daß für einen neuen Kult zugleich die neue Satzung geschaffen und schriftlich, sei es in Büchern, sei es auf Steinen, niedergelegt wurde. Eine Inschrift aus Thera aus dem 4. Jahrh. (IG XII 3, 436) zeigt eine solche Festsetzung in der schlichtesten Form: Οϋροι γαϋ Θεϋν ματρι. Θεϋς αγαθϋ τυχα αγαθοϋ Δαιμονοϋ. Θυσια Ἀρχινοϋ. Τϋ ετει τϋ πρατιστω θϋσοντι βοϋν και πυρων εγ μεδιμνοϋ και κριθαν εγ δυο μεδιμνων και οϊνου μετρηταν και λλα επαργματα ων αι ωραι φερουσιν, μηνϋς Ἀρτεμισιοϋ πεμπτα ισταμενοϋ και μηνϋς Ὑακινθιοϋ πεμπτα ισταμενοϋ².

Romische Beispiele aus der Kaiserzeit gibt es mehrere. So wird zugleich mit der Weihung des Augustusaltars in Narbonne³ auch das Ritual des an ihm zu vollziehenden Kultes festgestellt: *pleps Narbonensium aram Narbone in foro posuit, ad quam quot annis VIII K. Octobr., qua die eum saeculi felicitas orbi terrarum rectorem edidit, tres equites Romani a plebe et tres libertini hostias singulas inmolent et colonis et incolis ad supplicandum numini eius thus et vinum de suo ea die praestent; et VIII K. Octob. thus vinum colonis et incolis item praestent; K. quoque Ianuar. thus et vinum colonis et incolis praestent; VII quoque Idus Ianuar., qua die primum imperium orbis terrarum auspicatus est, thure vino supplicent et hostias singul. inmolent et colonis incolisque thus vinum ea die praestent; et pridie K. Iunias, quod ea die T. Statilio Tauro M' Aemilio Lepido cos. iudicia plebis decurionibus coniunxit, hostias singul. inmolent et thus et vinum ad supplicandum numini eius colonis*

¹ Vgl. W. F. Otto, WSt. XXXV (1913) 72f.

² übersetzt bei Laum, Stiftungen II 42.

³ CIL XII 4333 = Dessau 112.

et incolis praestent. An diese Kultsatzung schließt sich die eigentliche *lex dedicationis* mit ihren sakralrechtlichen Bestimmungen.

Auch die Inschriften der von Domitian zum Andenken an den neronischen Brand errichteten Altäre¹ geben die Ritualbestimmung: *ut praetor, cui haec regio sorti obvenit, sacrum faciat aliusve quis magistratus Volcanalibus X K. Septembres omnibus annis vitulo robeo et verre r[obeo] ac precationibus.*

Für die römischen *pontifices* insbesondere ergab sich bei jeder neuen Tempelgründung die Notwendigkeit, neue Kultsatzungen aufzustellen. Jede Tempelgründung bedeutet ja bis zu einem gewissen Grade auch die Schaffung eines neuen Kultes.

Es ist gut, sich die Bedingungen, unter denen Kultsatzungen entstehen, stets vor Augen zu halten. Nur so kann man sich einen rechten Begriff von der Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der im Pontifikalarchiv bewahrten Dokumente machen.

Wenn wir versuchen, ein Bild von dem Aussehen der ältesten und ersten *commentarii sacrorum* zu gewinnen, so werden wir am besten unseren Blick auf die Zwölftafelgesetze richten. Ähnlich in der sprachlichen Form² und ähnlich karg und knapp werden wir uns die ältesten rituellen Aufzeichnungen denken müssen. Nur das Notwendigste werden sie in der kürzesten Form dargeboten haben, alle Einzelheiten der Ausführung werden als bekannt vorausgesetzt, Erörterungen, Begründungen und Zusammenfassungen fehlen. Sie werden nicht viel mehr enthalten haben als Angabe der Zeit, des Ortes und des Opfertieres. Erst in einem Augenblick, als die Zustände des profanen Daseins sich immer weiter von denen entfernten, welche der *patrius ritus* als stete Gegebenheit voraussetzt, als die Götterverehrung immer vielfältiger wurde und die Gefahr eines Irrtums oder Versehens immer drohender, mußte es für die Wächter des althergebrachten Gottesdienstes zu einer der wichtigsten Aufgaben werden, die alten knappen Ritualbestimmungen zu präzisieren und ausführlicher zu fassen³, nicht nur die für die All-

¹ CIL VI 826 = Dessau 4914.

² Zwölftafelgesetz und priesterliche Aufzeichnungen werden oft nebeneinander genannt, wenn die ältesten Sprachdenkmäler aufgeführt werden sollen. Vgl. Festus p. 309: „*Sub vos placo*“ in *precibus fere cum dicitur, significat id quod „supplicio“, ut in legibus „transque dato“ „endoque plorato“.*

³ Daß damit eine Modernisierung der sprachlichen Form und der Ersatz veralteter Bezeichnungen durch die gebräuchlichen verbunden war,

gemeinheit geltenden, sondern auch die für den pontificalen Gebrauch.

Beispiele solcher Erweiterung ursprünglich knapper Satzungen bieten die umbrischen Tafeln. Während die ältere erste Tafel beginnt: *este persklum aves anzeriates enetu pernaies pusnaies* (Buecheler: *istud sacrificium avibus observatis inito anticis posticis*), erweitert die sechste Tafel das zu: *este persklo aveis aseriatier enetu, parfa curnase dersua, peiqu peica merstu* (v. Blumenthal¹: *istud sacrificium avibus observatis inito, parra cornice dextera, pico pica iusto*) und gibt dann eingehende Darlegungen über die Auspikation. Die Formeln, welche der das *auspicium* Vornehmende und der *flamen* gebrauchen, die Grenzen des *templum* und die *urbici fines* werden angegeben. Auch eine allgemeine Bestimmung über die Zwischenfälle, durch die die Auspikation ungültig wird, fehlt nicht, obwohl sie gewiß nicht nur für diese Auspikation galt.

Diese Erweiterung der älteren Bestimmungen ist sicher dem Bestreben entsprungen, einen sakralen Besitz, der verloren zu gehen drohte², durch Einfügung in das alte Ritual zu erhalten.

Doch nicht immer sind äußere Einflüsse für die ausführlichere Gestaltung sakraler Dokumente verantwortlich zu machen. Diese tragen vielmehr in sich selbst die Anlage zu wachsen, da an sie das religiöse und sakralrechtliche Denken anknüpft und durch Vergleichen und Kombinieren eine Lehre schafft, die auf den Kult und damit auf die ihn betreffenden Aufzeichnungen zurückwirkt.

So gliedert sich denn die Gesamtmasse der uns überlieferten Kultvorschriften in zwei Gruppen, von denen die eine allgemeine Regeln umfaßt, die andere die für die einzelnen Kulte geltenden Anordnungen. Daß diese beiden Gruppen in einem bestimmten Verhältnis zu einander stehen müssen, ist klar, die Frage ist nur, wie dieses Verhältnis zu bestimmen ist. Die antike Gelehrsamkeit stellt es sich etwa so vor, daß Numa

versteht sich von selbst. So wissen wir z. B. aus Livius XXII 57, 3, daß die *pontifices minores* einmal *scribae pontificum* hießen; aber nur die jüngere Bezeichnung findet sich in dem von Festus p. 165 s. v. *nectere* zitierten *commentarius sacrorum* (s. o. S. 24) und bei Macr. Sat. I 15, 10 und 19, Stellen, die auf die Literatur über *fasti* und damit auf pontifikale *commentarii* zurückgehen.

¹ Die Iguvinischen Tafeln, Stuttgart 1931, 15.

² Auch das Wissen um die römischen Auspicia war in ciceronischer Zeit durch Nachlässigkeit stark beeinträchtigt worden. Vgl. Cic. de leg. II 33; de div. I 25; de nat. deor. II 9.

von den allgemeinen Prinzipien ausgehend das, was er von römischem Kult vorfand, neu geordnet und neue Kulte eingerichtet habe. Und in der Tat, bei Betrachtung der römischen Religion ergeben sich so viele Züge, die nur auf den ordnenden Geist eines einzelnen zurückgeführt werden können, daß jene antike Geschichtskonstruktion nicht so ganz ohne Sinn erscheint¹. Der Gedanke liegt nicht fern, daß schon für sehr frühe Zeit mit einem großen Einbruch griechischer Kultusideen in Rom zu rechnen ist, die einen entscheidenden Einfluß auf das römische religiöse Denken ausübten. Doch jene antike Anschauung entstammt sicherlich nur dem Bestreben, für alle Einrichtungen Anfang und Urheber zu suchen, und sie als Überlieferung zu werten, verbietet ihr unhistorischer Charakter. Denn wenn auch die Aufstellung allgemeiner Normen an sich nicht unbedingt einer späten Zeit anzugehören braucht, so setzt sie doch ein bestimmtes Bewußtsein von der spezifischen Eigenart des Gegenstandes voraus, auf den sie sich bezieht, und dieses Bewußtsein ist allerdings nicht in den frühesten Anfängen zu suchen, sondern stellt das Ergebnis eines geistigen Auslesevorgangs dar, eines Heraustretens aus der auf dem bloßen Brauch beruhenden Tradition. Das Erste und Ursprüngliche — daran müssen wir festhalten — ist und bleibt also der Kult, und zwar der Kult der einzelnen Gottheit und seine Gegebenheiten. Danach stellt sich für uns das Verhältnis jener allgemeinen Gesetze zu den einzelnen Vorschriften gerade umgekehrt dar wie für den antiken Betrachter.

So tritt denn auch bei den *pontifices* die Kenntnis und Besorgung der einzelnen *sacra* des Staates als Hauptaufgabe hervor. Erst aus dem eigentümlich römischen Verhalten gegenüber dem Alten, das sich bewährt hat, ist dann als Zweites die Entstehung einer Doktrin zu begreifen, die die einzelnen Tatsachen des Kultes miteinander in Zusammenhang brachte und Schlüsse daraus zog, die bei Neuschöpfungen, mochten diese nun in den Bezirk des staatlichen oder des privaten Götterdienstes gehören, wirksam werden und dem Neuen den Charakter des Althergebrachten zu geben vermochten. Dieses Zweite ist die normbildende Tätigkeit der *pontifices*; sie trat in ihrer äußeren Erscheinung zurück hinter der ersten vornehmeren, doch ist ihr Einfluß nicht hoch genug anzuschlagen.

Die Aufstellung von Ritualgesetzen — es ist vielleicht

¹ Über die planmäßige Anlage des Kalenders vgl. Altheim, Röm. Religionsgeschichte I, 59f. und 62.

erlaubt von Gesetzen zu sprechen, obwohl uns bewußt ist, daß auch in der sakralen Gesetzgebung nur die oberste Staatsgewalt zu entscheiden hatte — beruht vor allem auf der peinlichen Genauigkeit in der Ausübung der überkommenen Bräuche. Diese erstreckte sich auf die geringsten Kleinigkeiten und ermöglichte es, wenn etwa der Zorn der Gottheit sich äußerte, festzustellen, oder wenigstens zu vermuten, worin die gegen sie begangene Verfehlung bestand, und zugleich die Mittel anzugeben, durch die jene Versündigung gutzumachen war. Hier liegt eine der Wurzeln der offenbar höchst präzis ausgebauten Lehre von den Sühnopfern (*piacula*); außerdem aber mußte jeder Fall, in dem Sühnopfer nötig wurden, zugleich Anlaß zu immer genauerer Festlegung des Rituals werden¹. So erweiterte sich Kenntnis und Lehre der *pontifices* stetig, und noch in historischer Zeit gibt es Beispiele für solche Erweiterung.

Es hatte sich z. B. herausgestellt, daß Unternehmungen, die am Nachtage der Iden mit einem Opfer eingeleitet worden waren, merkwürdig oft zu Fehlschlägen geführt hatten². Die Sache wird im Jahre 386 v. Chr. vor dem Senate erörtert und an die *pontifices* verwiesen. Auch sie vermögen für diese seltsame Häufung von unglücklichen Ereignissen keine Begründung zu geben, doch gilt sie ihnen als Hinweis, daß den Göttern Opfer an diesen Tagen nicht erwünscht sind. Sie beziehen die gemachte Beobachtung mit auf die Tage nach den Kalenden und Nonen³ und bestimmen: *nullum his diebus sacrificium recte futurum*⁴.

Wie weit diese Anordnung Änderungen des pontifkalen Kultes bedingte, läßt sich schwer sagen. Die Tage nach den Kalenden, Nonen und Iden sind geraden Datums und werden daher im älteren Kult im allgemeinen keine Rolle gespielt haben. Das einzige sicher als pontifikal bezeugte Opfer an einem *dies ater*, die *vitulatio* am 8. Juli⁵, also *postridie nonas Iulias*, dürfte älter sein als jenes *decretum* der *pontifices* und daher an seinem Platze

¹ Vgl. o. S. 34 Anm. 3.

² Die Überlieferung s. bei Macr. Sat. I 16, 21 (aus dem 15. Buch der Annalen des Gellius und dem zweiten des Cassius Hemina); Gell. V 17 (aus Verrius Flaccus *in quarto de verborum significatu*); Liv. VI 1, 11; Plut. qu. R. 25.

³ Über die *dies atri* Thulin, Die etr. Disc. III 55, der an etruskischen Einfluß denkt. — Vgl. Wackernagel, ARW XXII (1923/25) 215f.

⁴ Gell. l. c. — Macr. Sat. I 16, 24: *pontificesque statuissent postridie omnes Kalendas Nonas Idus atros dies habendos, ut hi dies neque procliales neque puri neque comitiales essent*.

⁵ S. o. S. 106 Anm. 4.

belassen worden sein. So gilt denn jene Bestimmung für die nicht an ein bestimmtes Datum gebundenen sakralen Handlungen und vor allem für den Privatkult. In diesem wurde sie streng durchgeführt¹. Doch auch die *pontifices* sehen wir in ständiger Auseinandersetzung mit ihr begriffen. In einem einzelnen Falle beschließen sie, daß die Ansetzung von *feriae praecidaneae*² auf einen *dies ater* erlaubt sein solle³. Die Formel des *ver sacrum*⁴ enthält die Bestimmung: *si atro die faxit insciens, probe factum esto*. Das *insciens*, das auch sonst im sakralen Rechte eine Handlung entschuldbar oder doch wenigstens sühnbar macht⁵, zeigt die Bedeutsamkeit jener Vorschrift. Wenn *Compitalia* und *Amburbium* gelegentlich am 2. Januar oder 2. Februar begangen wurden⁶, so geschah das sicher aus besonderen Gründen, an deren Erörterung das Pontifikalcollegium nicht unbeteiligt war.

Ein ähnliches Herauswachsen einer allgemeinen Bestimmung aus der Beobachtung von Kulttatsachen läßt die Erörterung über den von Marcellus gelobten und erbauten Doppeltempel des Honos und der Virtus erkennen. Liv. XXVII 25, 7—9: *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus, quod, cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honori et Virtuti vovisset, dedicatio eius a pontificibus impediatur, quod negabant unam cellam duobus recte dedicari, quia, si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset, difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret, sciri non posset: neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri. ita addita Virtutis aedes adproperato opere; neque tamen ab ipso aedes eae dedicatae sunt.*

Der erste — hier vielleicht nicht zum ersten Male ausge-

¹ Vgl. Macr. Sat. I 16, 25: *Fabius Maximus Servilianus pontifex* (in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. v. Chr. Geb.) *in libro duodecimo negat oportere atro die parentare, quia tunc quoque Ianum Iovemque praefari necesse est, quos nominari atro die non oportet.* — An den Kalenden, Nonen und Iden wurden keine Ehen geschlossen: Macr. Sat. I 15, 21 22.

² Über den Begriff s. Wissowa, R. u. K.² 439.

³ Ateius Capito *in quinto librorum, quos de pontificio iure composuit* (Gell. NA IV 6, 10): *Tib. Coruncanio pontifici maximo feriae praecidaneae in atrum diem inauguratae sunt. collegium decrevit non habendum religioni, quin eo die feriae praecidaneae essent.*

⁴ Liv. XXII 10, 6.

⁵ Vgl. Varro de l. l. VI 30: *praetor qui tum fatus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse.*

⁶ Vgl. Wissowa, R. u. K.² 142 Anm. 12.

sprochene — Satz, an dem alles hängt, ist: *neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri*. Diese „bestimmten Götter“ sind solche Göttergemeinschaften, in deren Kultsatzungen enthalten war, daß sie gemeinsam nur ein Opfertier erhielten¹. Jener Satz ist also keine sakrale Bestimmung, sondern ein Schluß aus einer Reihe von Kulttatsachen, der freilich, einmal ausgesprochen, die Bedeutung einer Norm gewinnt. Aus ihm ergibt sich dann eine weitere allgemeine Bestimmung der *pontifices*: *negabant unam cellam duobus recte dedicari*. Vielleicht war in dem Gutachten der *pontifices* ausdrücklich von den Götterbildern die Rede². Dann könnte auf pontifikale Autorität auch zurückgehen, was Serv. Georg. III 16 bietet: *ei semper sacratus numini locus est, cuius simulacrum in medio collocatur: alia enim tantum ad ornatum pertinent*.

Solche bei den *decreta* und *responsa* der *pontifices* in einzelnen Fällen zutage tretenden allgemeinen Normen haben natürlich nie Gesetzescharakter besessen, auch dann nicht, wenn der Senat die aus ihnen hervorgehende Entscheidung des Kollegiums durch seinen Beschluß sanktionierte³. Doch sind sie für das sakralrechtliche Denken von großer Bedeutung. Denn jene Gutachten der *pontifices* waren, wie es scheint, in den *commentarii pontificum* aufgezeichnet und bildeten eine unerschöpfliche Quelle sakralrechtlichen Wissens, auf die das Kollegium immer wieder zurückgriff. Freilich waren sie auch für die *pontifices* selbst durchaus nicht immer verbindlich. Es konnte sogar dazu kommen, daß sich innerhalb des Kollegiums verschiedene Ansichten gegenüber traten; der Auslegung der überlieferten Kulttatsachen war ein großer Spielraum gelassen. So entschied in der Frage, ob ein *votum ex incerta pecunia* stattfinden dürfe, das Kollegium gegen den *pontifex maximus* und erklärte: *posse rectiusque etiam esse*⁴. Und unwandelbar scheint auch die Vorschrift, daß man zwei Göttern nicht eine Cella dedizieren dürfe, nicht gewesen zu sein. Denn bei dem Tempel, den Marius *de manubiis Cimbricis et Teutonicis*⁵ eben dem Honos und der Virtus erbaute⁶, hören wir von keinem priesterlichen Einspruch,

¹ Wie z. B. die Arvalen den *di penates* der *domus Domitiana* nur eine Kuh opfern (Henzen, *Acta fr. Arv.* 85).

² Vgl. Val. Max. 1, 1, 8: *effectum est, ut Marcellus separatim aedibus Honoris ac Virtutis simulacra statueret*. — Plut. Marc. 28, 1: ... τῶν ἱερῶν οὐκ ἀξιοῦντων ἐνὶ ναῶ ἴσο θεοῦ περιέχεσθαι.

³ Wie z. B. bei der Dedikation der Licinia: Cic. de domo 136.

⁴ Liv. XXXI 9, 7f.

⁵ CIL I 1² p. 195, Elog. XVIII.

⁶ Cf. Festus p. 344. Aust, De aedibus sacris 28, nr. 74.

obwohl es sich offenbar nicht um einen Doppeltempel handelte. Entweder also war jene Bestimmung der *pontifices* damals in Vergessenheit geraten, oder aber, man fand einen anderen Ausweg als bei dem Tempel des Marcellus.

Die beiden erörterten Beispiele zeigen deutlich, wie aus der Beobachtung von Kulttatsachen allgemeine Satzungen mehr oder minder verbindlichen Charakters hervorgehen, schließlich formuliert werden und so auf den Kult zurückwirken. Das muß sich auch in den Aufzeichnungen über die *sacra* ausgeprägt haben. Was wir hier in heller historischer Zeit sich abspielen sahen, dürfen wir ebenso für die ältesten Zeiten annehmen: die Satzungen der einzelnen *sacra* sind das Frühere, aus ihnen erst werden allgemeine Bestimmungen abgeleitet, die zu Präzisierung und genauerer Festlegung der alten Ritualvorschriften führen. So könnte man geradezu den Gegensatz: einerseits überlieferte *sacra*, aufgezeichnet in den *commentarii sacrorum*, andererseits allgemeine Weisungen in ihrer Anwendung auf einzelne Fälle, niedergelegt in den *decreta* und *responsa pontificum*, aufstellen.

Dieser Vorgang der sakralen Normgebung aus der Sammlung und Deutung der überlieferten Kulttatsachen heraus setzt sich in der sakralrechtlichen Literatur fort. Diese selbst lag ja, wenigstens in den ersten Zeiten, zum großen Teil in den Händen der *pontifices*. Es ist für uns außerordentlich schwierig, im einzelnen Falle zu entscheiden, wo wir es mit einer wirklichen alten Kultsatzung, wo mit einer nur der Literatur angehörigen Bestimmung zu tun haben, die nie den Charakter einer sakralen Weisung besessen hat. Man muß sich davor hüten, jede überlieferte Regel als ausdrückliche Festsetzung der *pontifices* zu betrachten. So werden wir z. B. in den Worten des Servius Aen. II 134 *piaculum est in sacrificio aliquid esse religatum* keineswegs eine ausgesprochene Regel erblicken, sondern nur den Ausdruck jener bis in Urzeiten zurückreichenden Gewohnheit, bei Handlungen, die Erfolg haben sollten, alle Bindungen zu lösen¹. Begegnet uns jedoch eine solche Vorschrift in Beziehung zu einem einzelnen Kult, so dürfen wir sie für eine ausgesprochene Satzung ansehen, so Serv. auct. Aen. IV 518: *ad Iunonis Lucinae sacra non licet accedere nisi solutis nodis*.

Erweiterungen und Änderungen der ursprünglichen Satzungen haben aber vor allem ihren Grund in äußeren Anlässen. Die immer zunehmende Entfernung von den Lebensgrundlagen, auf denen der alte Kult erwuchs, mußte zur Aufnahme neuer Be-

¹ Vgl. z. B. Plin. n. h. XXVIII 42.

stimmungen in die alten Ritualanweisungen führen. Zwar sind, das können wir mit Sicherheit behaupten, die Einzelheiten der Opferhandlung, die *θητικὴ τέχνη*, nie in den *commentarii sacrorum* beschrieben worden. Dazu gehört das Verhüllen des Hauptes, das Anfassen des Altars, das Umdrehen nach dem Gebet, das Ziehen des Messers von der Stirn bis zum Schwanz des Opfertieres und alle die anderen Handgriffe. Hier waren Hinweise nur dann nötig, wenn in einem Kult von der üblichen Gewohnheit abzuweichen war¹.

Eine große Gefahr aber für die Erhaltung der alten Kultformen und -mittel bestand in dem Eindringen der sich ändernden Gewohnheiten des profanen Daseins.

Die Sorge der *pontifices* mußte, wenn wir einen Rückschluß aus historischer Zeit wagen dürfen, vor allem auf Bewahrung des alten Ritus gerichtet sein; den Göttern mußte verbleiben, was ihnen gebührte und was sie immer erhalten hatten und somit auch weiterhin zu fordern berechtigt waren. So blieb etwa die Milch als Opfergabe in gewissen Kulte bestehen, wie in dem der Diva Rumina, in anderen blieb das blutige Opfer verpönt, wie an den Parilien. Daß sich solche Bräuche erhalten konnten, ist nur denkbar bei der Existenz einer über die Tradition wachenden Stelle, und das können nur die *pontifices* gewesen sein, die sich bemühten, den Götterdienst von den Wandlungen und Zufälligkeiten des profanen Lebens unabhängig zu erhalten. Ohne Zweifel ist ein solches Bemühen für die ältere Zeit, zumal bei der lebenslänglichen Dauer der Priesterämter, auch ohne schriftliche Aufzeichnungen denkbar; einmal aber ist der Zeitpunkt gekommen, wo alle jene Ritualbestimmungen auch in die *commentarii sacrorum* eindringen. Gewisse einschneidende Änderungen in der Lebenshaltung mögen freilich dem Gebrauch der Schrift vorausliegen. So ragt die Verwendung der Bronze statt des Eisens im Kulte² aus einer sehr frühen Zeit in die historische Epoche hinein. Doch Bestimmungen der Art, daß bestimmte priesterliche Kleidungsstücke aus Wolle anzufertigen sind³, waren erst zu einer Zeit notwendig, als das Leinen immer mehr Raum eroberte. Die Herstellung der *mola*

¹ Vgl. z. B. Macr. Sat. III 9, 12: *cum Tellurem dicit, manibus terram tangit, cum Iovem dicit, manus ad caelum tollit, cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit.*

² S. unten S. 163.

³ S. oben S. 34 und unten S. 137.

salsa und der *muries*¹, der *puls fabata*² und der anderen Vorformen des Brotes, wie auch der verschiedenen Gebäcke und Fleischspeisen, bedurfte einer ausführlichen Beschreibung erst, als diese Dinge aus dem profanen Leben verschwunden waren und sakralen Charakter angenommen hatten. Oft genug mag es zur Erhaltung altertümlicher Züge beigetragen haben, daß sie sich die Aufprägung eines neuen Sinnes gefallen ließen. Wer die alte Verhüllung des Hauptes, die ursprünglich einen Schutz gegen die Dämonen darstellte³, als Mittel und Symbol innerer Sammlung anzusehen lernte, wer den Gebrauch irdener Gefäße im Kult als Zeichen einer von der Gottheit selbst gewollten Einfachheit betrachtete⁴, konnte nicht mehr geneigt sein, daran etwas zu ändern, vielmehr mußten für ihn gerade solche an sich nebensächliche Züge große Bedeutung gewinnen.

Nicht immer aber scheinen die *pontifices* mit ihrem Widerstand gegen die Aufnahme neuer Dinge und Bräuche in den Kult durchgedrungen zu sein; vielleicht gab es auch einmal eine Zeit, in der ihr Bestreben weniger auf Erhaltung des Bestehenden als auf sinnvolle Neuordnung des Überlieferten gerichtet war, in der es als Unrecht erschienen wäre, die Götter nicht auch der Fortschritte des profanen Lebens teilhaftig zu machen. Eine solche Zeit mußte von jener oben gekennzeichneten, auf das Erhalten gerichteten Gesinnung weit entfernt sein; ihre religiösen Kräfte müssen stark genug gewesen sein, auch Fremdes und Neues sich zu eigen zu machen, und die Scheidung von heilig und unheilig kann in ihr nicht mit der späteren Schärfe ausgeprägt gewesen sein. Für eine solche Gesinnung sind noch Zeugnisse vorhanden.

Dionys von Halikarnaß⁵ und ihm folgend Plutarch⁶ berichten, daß dem Terminus nichts Lebendes geopfert wird, und knüpfen daran die Erklärung: daß die heilige Grenze nicht durch Blut befleckt werde. Eine Zeit aber, der die Zaubermacht des

¹ S. oben S. 107 Nr. 4 und 110 Nr. 29, unten S. 151 ff.

² Ovid. fasti VI 170. — Plin. n. h. XVIII 118.

³ Vgl. Eitrem a. O. 402.

⁴ Porph. de abst. II 18: διὰ τοῦτο καὶ τοῖς κεραμοῖς ἀγγείοις καὶ τοῖς ξυλίνοις καὶ πλεκτοῖς ἐχρῶντο . . . ὅθεν καὶ τὰ παλαιότατα ἦδη κεραμεῖα καὶ ξύλινα ὑπάρχοντα μᾶλλον θεῖα νενόμισται διὰ τε τὴν ὕλην καὶ τὴν ἀφέλειαν τῆς τέχνης. (Darum Tibulls „Anmerkungs-Distichon“ I 1, 39f.: Hinweis von Prof. Weinreich).

⁵ AR II 74, 4: θεοῦς τε γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς ὅσαί τε τῶν μὲν ἐμφύχων οὐδὲν (οὐ γὰρ ὄσιον αἱμάττειν τοὺς λίθους) πελάγους δὲ Δημητρίου καὶ ἄλλας τινὰς καρπῶν ἀπαρχάς.

⁶ Q. R. 15.

Blutes gerade aufgegangen war, mußte eben deshalb das, was unverrückbar bleiben sollte, durch dieses Mittel zu festigen suchen¹; neue Bräuche werden ja nur deshalb aufgenommen, weil sie stärker sind und festere Bindungen, sei es der Menschen, sei es der Götter, herbeizuführen geeignet scheinen. So sehen wir denn auch, daß im staatlichen² wie im privaten³ Kult das blutige Opfer für Terminus das Gewöhnliche ist⁴. Wer den Bericht der beiden Schriftsteller für „eine der Theorie zu Liebe gemachte willkürliche Erfindung“ erklärt, müßte erst nachweisen, weshalb die Theorie gerade an diesen Fall sich anknüpfen konnte. Ein Blick auf das, was um sie her vorging, hätte sie ja belehren können, daß der Brauch der Gegenwart ihrer Angabe nicht entsprach. Sie können sie nur einer wie auch immer beschaffenen Überlieferung entnommen haben. Sollte hier nicht eine alte Ritualbestimmung, die noch den Kampf zwischen zwei Lebenshaltungen widerspiegelt, und über die die Zeit schließlich gesiegt hat, erhalten sein, obwohl sie in der Zeit, in der sie uns berichtet wird, nicht mehr beobachtet wurde? Gehört auch die Vorstellung von der frommen alten Zeit, die keine blutigen Opfer kannte, und dem Aufkommen der Tiertötung ganz der antiken religionsgeschichtlichen Theorie an, so muß doch der Kult die Möglichkeit geboten haben, die beiden Formen des blutigen und unblutigen Opfers zueinander in Gegensatz zu bringen. Die antike Theorie, wie etwa Theophrast⁵ sie am glänzendsten vertritt, löste die Schwierigkeit durch die Annahme zeitlicher Aufeinanderfolge der beiden Kultformen. Die neuere Forschung sucht andere Lösungen. Daß aber in der Tat ein Kampf zweier Lebensformen sich in der Doppelheit der Kultformen ausprägt, liegt auf der Hand.

Auch dem Wechsel der Bestattungsart haben sich die *pontifices* anzupassen gewußt. Das *ius pontificium* setzt das Begraben der Leiche voraus. Als nun das Verbrennen aufkam, fanden sie eine Lösung, indem sie das Begräbnis eines Gliedes

¹ Über den Sinn des Blutopfers bei Einweihungsriten und insbesondere im Kult des Terminus vgl. Eitrem, Opferritus und Voropfer 430 ff.

² Ovid. fasti II 681.

³ Ovid. fasti II 655 f.

⁴ Vgl. Wissowa bei Roscher V 380 und Rose, The Roman questions of Plutarch 175.

⁵ Vgl. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866.

des Toten, des *os resectum*, forderten¹, an dem alle Bestattungszeremonien vorgenommen wurden. Dem Orte, an dem es begraben worden war, waren alle die Rechte zu eigen, die die *pontifices* den Gräbern zusprachen.

Auch Änderungen des Opferbrauches müssen sich in den Kultsatzungen der *pontifices* deutlich abgezeichnet haben. Das Aufkommen des Weihrauchs, dessen Anwendung freilich schon in die Königszeit hinaufreicht², die Vergoldung der Hörner des Opfertieres³, die kaum uralte sein kann, und manche andere Einzelheiten müssen Änderungen des Rituals herbeigeführt haben. Auf eine solche gehen auch die Worte des Arnobius (II 68): *cum Romulo Pompilioque regnantibus percocata plane et madida concremarentur diis exta, nonne rege sub Tullo semicruda coepistis et leviter animata porricere prisca observazione contempta?*⁴

Welche einschneidenden Veränderungen der Kultsatzungen ferner die Ersetzung der alten *fana* durch Tempel und die damit verbundene Einführung der Götterbilder hervorgerufen hat, läßt sich mehr vermuten als erweisen. Die sakralen Grundlagen des Tempelbaus selbst sind etruskisch⁵; wieviel etruskisches Gut mag damit in den römischen Ritus eingedrungen sein. Die Art der Dedikation mußte sich wandeln; das *postem tenere* setzt den Tempel voraus. Der Raum, der nun als Wohnung des Gottes galt, mußte in die kultischen Verrichtungen mit einbezogen werden. Das Götterbild mußte seine Pflege erhalten, es mußte gesalbt, gefärbt⁶, zuweilen wohl auch angezogen werden.

Etruskische Gottheiten und damit etruskischer Ritus sind frühzeitig in Rom eingedrungen. Das *sacrum novemdiale*, zur Sühnung von Prodigien begangen, stammt wahrscheinlich aus

¹ Vgl. Cic. de leg. II 55; Varro de l. l. V 23; Paulus p. 148 s. v. *Membrum abscondi mortuo*.

² Vgl. Eitrem, Opferritus und Voropfer 204.

³ Plin. n. h. XXXIII 39; Serv. Aen. IX 624.

⁴ Vgl. dazu Sueton. Aug. 1: *ostendebatur ara Octavio consecrata, qui bello dux finitimo, cum forte Marti rem divinam faceret, nuntiata repente hostis incursione semicruda exta rapta foco prosecuit atque ita proelium ingressus victor redit. decretum etiam publicum extabat, quo cavebatur, ut in posterum quoque simili modo exta Marti redderentur reliquiaeque ad Octavios referrentur*.

⁵ Vgl. Thulin, Die etr. Disc. III 41 ff.

⁶ Vgl. Plin. n. h. XXXIII 111 112 über die Färbung des Iuppiterbildes mit Mennig.

Etrurien¹, hat sich aber in der römischen Religionsübung so fest verankert, daß Livius es einmal² als *patrius mos* bezeichnen kann. Die *ludi Taurii* sollen nach einer Überlieferung³ unter Tarquinius Superbus *ex libris fatalibus*, also auf etruskischen Einfluß hin, zuerst abgehalten worden sein⁴. Die kapitolinische Trias selbst ist etruskischen Ursprungs. Wie sich die *pontifices* mit ihr abgefunden haben, ist schwer zu sagen. Sicher ist nur, daß die alte Rangordnung der Priester von ihnen nicht geändert wurde. Im übrigen wissen wir von dem staatlichen Kulte jener Gottheiten, insbesondere dem der Minerva, außerordentlich wenig.

Diese und andere Änderungen des *patrius ritus* haben ohne Zweifel auch in dem Schrifttum der *pontifices* ihre Spuren hinterlassen, wahrscheinlich sogar in doppelter Form. Denn da in Fragen dieser Art nur der Senat die letzte Entscheidung hatte, dieser aber, wie oft überliefert ist, vor seinem Beschluß die *pontifices* um ihre Meinung befragte, so muß in deren Schriften — wahrscheinlich in dem Teile, der als *commentarii pontificum* bezeichnet wird — in Form eines *decretum* oder *responsum* ihr Gutachten erhalten geblieben sein. Außerdem aber muß, wenn es sich um Änderungen von Kultsatzungen innerhalb des älteren Götterkreises handelte, das betreffende Ritual selbst abgeändert worden sein.

Von solchen Änderungen sind noch einige Beispiele erhalten. Sie beziehen sich alle auf das Ritual des *flamen* und der *flaminica Dialis*. So milderte Augustus die alte Bestimmung: *flamini Diali noctem unam manere extra urbem nefas est*⁵. Tiberius kann sich Servius Maluginensis gegenüber auf ein unter Augustus erfolgtes *decretum pontificum* berufen⁶: *quotiens non valitudo adversa flaminem Dialem incessisset, ut pontificis maximi*

¹ Liv. I 31, 4: *Romanis quoque ab eodem prodigio novemdiale sacrum publice susceptum est, seu voce caelesti ex Albano monte missa — nam id quoque traditur — seu haruspicum monitu; mansit certe sollemne, ut, quandoque idem prodigium nuntiaretur, feriae per novem dies agerentur.* Vgl. Thulin, Die etr. Disc. III 131f.

² XXX 38, 9.

³ Serv. auct. Aen. II 140: *ludi Taurei ... qui ex libris fatalibus a rege Tarquinio instituti sunt propterea, quod omnis partus mulierum male cedebat.* Vgl. Varro de l. l. V 154; Festus p. 351; Paulus p. 350; Liv. XXXIX 22, 1; Festus p. 360.

⁴ Ganz sicher ist das freilich nicht, da als *libri fatales* auch die Sibyllinischen Bücher bezeichnet werden.

⁵ Liv. V 52, 13.

⁶ Tac. ann. III 71. Vgl. Wilhelm aaO. (o. S. 119 Anm. 3) 37.

arbitrio plus quam binotium abesset, dum ne diebus publici sacrificii neu saepius quam bis eundem in annum. Von einem *trinoctium* spricht Gellius NA X 15, 14: *de eo lecto trinoctium continuum non decubat*¹.

Von einer zweiten Änderung berichtet Gellius NA X 15, 17: *sine apice sub divo esse licitum non est; sub tecto uti liceret, non pridem a pontificibus constitutum Masurius Sabinus scripsit et alia quaedam remissa, gratiaque aliquot caerimoniarum facta dicitur.*

Wir hören in beiden Fällen nur von Festsetzungen der *pontifices*. Doch ist nicht zu bezweifeln, daß diese nur durch Senats- oder Volksbeschluß Gesetzeskraft gewinnen konnten. Das Nichtvorhandensein von *populi scita* führt Servius Maluginensis für seine Behauptung ins Feld². Und wenn es bei Tac. ann. IV 16 heißt: *medendum senatus decreto aut lege, sicut Augustus quaedam ex horrida illa antiquitate ad praesentem usum flexisset*, so wird darunter nichts anderes zu verstehen sein, als was Masurius Sabinus bei Gellius als Beschluß der *pontifices* aufführt.

In das Gebiet des bürgerlichen Rechtes greift das unter Tiberius i. J. 23 gegebene Gesetz über die rechtlichen Folgen der *confarreatio* für die *flaminica Dialis* ein³. Der Senat zieht vor, eine bürgerlich-rechtliche Institution zu modifizieren, als neue Änderungen der sakralen Einrichtungen zu treffen. Doch in irgendeiner Weise muß sich die neue Bestimmung auch auf die Kultsatzungen, sei es auf das Ritual der *confarreatio*, sei es auf das der *flaminica Dialis*, ausgewirkt haben.

Wenn uns pontifikale Dekrete über Ritualänderungen erst aus der frühen Kaiserzeit erhalten sind, so ist dennoch nicht zu bezweifeln, daß die äußere Form der Änderung stets die gleiche war. Daß die einzelnen Pontifikaldekrete meist nicht erhalten geblieben sind, hat darin seinen Grund, daß die sakrale Literatur den sachlichen Inhalt dieser Dekrete frühzeitig sammelte und zu einem Ganzen verarbeitete. Wer nur einen flüchtigen Blick auf das Gelliuskapitel über den *flamen Dialis*⁴ wirft, dem kann eine gewisse Regellosigkeit in der Aufzählung der einzelnen Be-

¹ Vgl. auch Plut. qu. R. 40: τοῦ παρὰ Ῥωμαίοις ἱερέως (τοῦ Διός) ἰδίον ἔστι τὸ ... μήτε πλείονας νύκτας ἀποδημεῖν τριῶν.

² Tac. ann. III 58. S. o. S. 27 ff.

³ Tac. ann. IV 16: *tractatis religionibus placitum instituto flaminum nihil demutari; sed lata lex, qua flaminica Dialis sacrorum causa in potestate viri, cetera promisso feminarum iure ageret.* Vgl. Wilhelm aaO.

⁴ NA X 15.

stimmungen nicht entgehen. Anordnungen, deren Sinn die unversehrte Erhaltung der priesterlichen Kraft ist, oder die die Freiheit von Bindungen bezwecken, stehen neben solchen, die die *cura sacrorum* betreffen. Dazwischen finden sich andere, die mit der sakralen Bewahrung von Residua früherer Kulturstufen zu tun haben. Wieder andere betreffen die Ehren des *flamonium*. Vielleicht haben wir in dieser regellosen Schichtung der Angaben des Gellius, die über Masurius Sabinus auf Fabius Pictor zurückgehen, ein Merkmal der sukzessiven Entstehung jener Vorschriften, oder genauer: ihrer ausdrücklichen Formulierung und Aufnahme in die Kultsatzungen, zu erkennen. Wenn es § 24/25 heißt: *locum, in quo bustum est, numquam ingreditur, mortuum numquam attingit; funus tamen exsequi non est religio*, so sieht der letzte Satz ganz wie eine ändernde Erweiterung oder Präzisierung des Vorhergehenden aus¹.

Auch das Eindringen des *Graecus ritus* muß in den *commentarii sacrorum* sichtbare Spuren hinterlassen haben. Zwar unterstand der Kultus der auf griechische Weise verehrten Gottheiten, die auf Geheiß der Sibylle in Rom Wohnung und Verehrung erhielten, nicht den *pontifices*, sondern gehörte unter die Aufsicht der *XV viri s. f.* Wie diese freilich ihre Aufsicht ausübten, ist im einzelnen kaum zu erkennen, und es ist zu bezweifeln, ob die aus den wenigen überlieferten Tatsachen gezogenen Schlüsse über den Amtsbereich der *XV viri* das Richtige treffen.

Jedenfalls scheint es, als ob die Grenzen zwischen *patrius* und *Graecus ritus* keineswegs so schematisch festgelegt waren, wie heute vielfach angenommen wird. Schon die Tatsache, daß Apollon in den Gebeten der Vestalinnen erscheint², läßt eher vermuten, daß die Grenzen zwischen den Bezirken der beiden Kultformen fließend waren. So sehen wir denn auch, wie die *pontifices* die ausgesprochen griechische *supplicatio* anordnen: Liv. XXVII 37, 4: *supplicatio diem unum fuit ex decreto pontificum*, 7: *decrevere item pontifices, ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent*³. Und wenn wir von einem *pontifex maximus* hören, der zugleich *decemvir sacrorum* war⁴, so beweist das ebenfalls, daß die Scheidung zwischen *Romanus* und *Graecus ritus* nicht allzu ängstlich gehandhabt wurde.

¹ Ob nicht in der negativen Formulierung *non est religio* ein Anklang an die Form pontifikaln Dekrete erhalten ist? Vgl. z. B. Gell. NA IV 6, 10: *collegium decrevit non habendum religioni* . . .

² Macr. Sat. I 17, 15 (Quelle Cornelius Labeo).

³ Vgl. auch XXVII 4, 15.

⁴ Liv. XXXX 42, 11.

Die Formen des griechischen Götterdienstes haben sich schon am Ende der Königszeit in Rom eingebürgert¹ und sich im Bewußtsein des Volkes bald einen breiten Raum erobert, so daß sie neben denen des *patrius ritus* gleichwertig, ja überlegend dastanden. Vor allem flossen die religiösen Kräfte der von den patrizischen *sacra* ausgeschlossenen Plebs in den *Graecus ritus* ein, zumal da er stärker als der altrömische Kult die Gesamtheit des Volkes mit zum Dienste der Götter heranzog². Seine Formen, die sich zunächst nur bei besonderen Anlässen prunkvoll zeigten und dem Flehen des Volkes starken und inbrünstigen Ausdruck gewährten, erschienen so verlockend und in ihrer Wirkung so sicher, daß sie immer wieder angewendet wurden und der römische Kult neben ihnen fast zur Bedeutungslosigkeit herabsank. Besonders im Privatkult scheint der *Graecus ritus* immer mehr Boden gewonnen zu haben; ja in Zeiten der Not, wie während des hannibalischen Krieges, wagte er sich in erschreckendem Umfange in die Öffentlichkeit: „nicht nur insgeheim“ heißt es bei Livius (XXV 1, 7) „und innerhalb der Wände wurden die römischen Bräuche abgeschafft, sondern sogar in der Öffentlichkeit, auf dem Forum und dem Kapitol scharten sich Frauen, die da opferten und zu den Göttern flehten nicht nach Vätersitte“. Breitete sich das Übel zu stark aus und drohte es die bestehenden Einrichtungen des Staates zu schädigen, so griff der Senat ein, verbannte die fremden Kultformen aus der Öffentlichkeit und schärfte die Beobachtung des *patrius ritus* ein³.

Doch nicht immer konnte der Senat die religiösen Regungen des Volkes durch Machtsprüche eindämmen. Mußte er doch den Vorwurf der Gotteslästerung befürchten, und vielleicht mag dem einen oder anderen seiner Mitglieder der Gedanke gekommen sein, daß aus dem stark geäußerten Wunsche des Volkes die Stimme der Gottheit rede.

So waren denn seit den ältesten Zeiten griechische Gottheiten in die Zahl der römischen Staatsgötter aufgenommen worden. Doch hatte man dabei die Vorsicht beobachtet, diesen Gottheiten Priester aus ihrer Heimat zu geben, denen das rö-

¹ Vgl. darüber Altheim, Römische Religionsgeschichte II 38 ff. Daß sich bereits in der ältesten Schicht griechische Gottheiten finden, ist in unserem Zusammenhange gleichgültig; denn es geht hier um das bewußte Aufnehmen fremder Formen und Vorstellungen.

² Vgl. Wissowa, R. u. K.² 424. — Vgl. Caesar b. c. II 5, 3.

³ Liv. XXV 1, 12.

mische Bürgerrecht erteilt wurde; so vermied man, daß ein Angehöriger des Staates in allzu nahe Berührung mit dem gefährlichen Fremden gelangte, und andererseits konnte der Gott sich nicht über Vernachlässigung durch den Staat beklagen; denn es waren doch römische Bürger, die ihm dienten. Bei anderen Gottheiten schlug die Vorsicht des Staates andere Wege ein: die sibyllinischen Bücher verlangten oft, daß einer bestimmten Zahl von Gottheiten geopfert werde. Hätte der Staat jeder dieser Gottheiten ein Heiligtum weihen sollen, so wäre bald kein Platz mehr für die alten Götter gewesen. Da bot sich der Ausweg an, Götter des römischen Kultes, deren Wesen und Wirkungskreis das erlaubte, mit bestimmten griechischen gleichzusetzen. Dieser Weg wurde immer wieder beschritten. Der Staat genügte auf diese Weise seiner Pflicht gegen die fremden Gottheiten und suchte zugleich die eigenen alten Götter in ihrer Geltung zu heben. Dem einzelnen blieb es überlassen, was er sich unter den Namen der Götter denken wollte; mochte der eine mehr die alte römische Gottheit in ihnen sehen, der andere die griechische: der Staat jedenfalls bemühte sich nicht, diese Zweideutigkeit zu heben, ja er mag oft nicht ungerne die reichen Formen des griechischen Götterdienstes für eine vermeintlich altrömische Gottheit stillschweigend in Anspruch genommen haben. Natürlich wäre es verfehlt, in dieser Gleichsetzung von griechischen und römischen Gottheiten nur politische Absicht sehen zu wollen. Kein Willkürakt, und mochte er von der mächtigsten Stelle ausgehen, hätte dem Glauben des Volkes Gewalt antun können. Der Staat kann vielmehr bei seinem Verfahren nur schon bestehenden Anschauungen sich angeschlossen haben und das, was in der Seele des Volkes und in der Überzeugung gelehrter Männer bereits zur Gewißheit geworden war, sanktioniert haben. Zu dieser Sanktion freilich bot sich kein günstigerer Augenblick dar, als wenn etwa durch ein sibyllinisches Orakel ein *lectisternium* oder Festspiele angeordnet worden waren. So konnte es kommen, daß sich nahe Berührungen zwischen dem *patrius* und dem *Graecus ritus* heranzubildeten, ja daß im Bewußtsein selbst gelehrter Männer sich beider Grenzen völlig verwischten¹. Immer aber gewann dabei der *patrius ritus*; sein Bild und das der römischen Vorzeit überhaupt füllte sich mit einer großen Zahl von Zügen, die in

¹ Es kommt sogar vor, daß *Romanus ritus* geradezu für *Graecus ritus* steht, wo der Gegensatz beider gegen den *peregrinus ritus* betont werden soll: z. B. Hist. Aug. Anton. phil. 13, 2.

Wirklichkeit jung waren, ja über deren Einführung in den römischen Kult amtliche Dokumente leicht hätten Auskunft geben können.

Wie wir uns nun aber jene Berührung zwischen den beiden Kultformen im einzelnen vorzustellen haben, ist schwer zu sagen. Es gibt eine Reihe von Gottheiten von unbezweifelbar römischem Namen, deren Wesen und Kult jedoch griechische Züge aufweist. Es ist die Frage, ob wir es da mit einer zu einem bestimmten Termin durch einen Akt der sakralen Gesetzgebung erfolgten Änderung des Rituals zu tun haben, die einer Neubegründung des Kultes auf neuem religiösen Untergrunde gleichkäme, oder ob nur unvermerkt allmählich griechische Ideen in die betreffenden Kulte eingedrungen sind, und ferner, ob sich die Stellung jener Gottheiten innerhalb des *patrius ritus* änderte oder nicht. Im Zusammenhang damit steht die Frage, welches Priesterkollegium über die Verrichtung dieser *sacra* zu wachen hatte.

Die Argeerzeremonie kann hier füglich außer Betracht bleiben: mag sie alt oder jung, griechischen oder römischen Ursprungs sein, bei ihr spielen jedenfalls die *pontifices* und die Vestalinnen die Hauptrolle. Damit ist erwiesen, daß sie einen Platz innerhalb der pontificalen *commentarii sacrorum* einnahm¹.

Anders steht es mit den Kulturen von Ceres, Liber, Libera, Flora, Saturnus, Mars, Honos. Alle diese Gottheiten tragen altrömische Namen oder doch, wie Honos, solche, die auf römischen Brauch hinweisen. Für alle ist griechischer Ritus entweder bezeugt oder seine Anwendung erschlossen worden.

Daß der im Jahre 496 rezipierte Kult von Ceres Liber Libera² nichts mit den *pontifices* zu tun hat, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten. Diese Götterdreiheit hat eigene Priesterinnen³, und was vor allem entscheidend ist: ihr Heiligtum, das außerhalb des Pomerium liegt⁴, ist der sakrale

¹ Es ist nichts als eine *petitio principii*, wenn Wissowa, Ges. Abh. 226 dem *praetor urbanus* die Hauptaufgabe zuerteilt und die Teilnahme der *pontifices* als bloße Anwesenheit auffassen will. Er setzt sich damit in Widerspruch zu der ausdrücklichen Angabe des Dionys, daß die *pontifices* vorher opferten (S. o. S. 106 Anm. 1.).

² Vgl. hierzu Wissowa, R. u. K.² 191 ff. u. 297 ff. Über die Bedeutung der Rezeption dieses Kultes s. Altheim, Römische Religionsgeschichte II 89 ff.

³ Cic. pro Balbo 55. Vgl. Altheim, Terra Mater 34.

⁴ Vgl. Richter, Top. v. Rom. 180.

Mittelpunkt der Plebs¹, und es ist ausgeschlossen, daß vor der *lex Ogulnia* die *pontifices* sich um plebeische Kulte gekümmert hätten, außer wenn etwa staatsgefährdende Regungen sich in ihnen zeigten. Bei der Bestimmung des Tempelweihetages kann freilich ihre Mitwirkung kaum entbehrt worden sein. Er fällt auf die *Cerialia* am 19. April; somit ist das Bestreben deutlich, die drei Gottheiten mit in das bestehende Sakralsystem einzubeziehen und ihren Kult nicht als fremden und unorganischen Bestandteil innerhalb des römischen Daseins stehen zu lassen. Daß jedoch durch die prunkvolle Feier der neuen *Cerialia* die alten pontifikalen *feriae* verdrängt worden seien, dies anzunehmen, besteht nicht der mindeste Anlaß. Es ist begreiflich, daß die alte schlichte Feier zurücktrat, jedoch zu glauben, sie sei einmal beseitigt worden, hieße den römischen *pontifices* geradezu ein Sakrileg zutrauen, und das in einer Zeit, in der die Fundamente des römischen Glaubens nicht im mindesten erschüttert waren, und die sich keineswegs etwa mit der hannibalischen Zeit in diesem Punkte vergleichen läßt. Hinzu kommt, daß das Priestertum des *flamen Cerialis* auch noch in späterer Zeit bestanden hat². Das alte Fest der *Cerialia* werden wir uns ebensowenig aufgehoben denken dürfen wie etwa die *feriae sementivae*, die zur einen Hälfte der Ceres galten. In welchem Verhältnis die alten und neuen *Cerialia* zueinander standen, läßt sich nicht sagen. Denkbar wäre es, daß sich um den Mittelpunkt des alten, nach römischem Ritus dargebrachten Opfers an Ceres die griechischem Brauch entstammenden Lustbarkeiten des Circus angeschlossen hätten, von denen Ovid³ spricht. Deshalb ist jedoch nicht anzunehmen, daß der Kult der altrömischen oder unter römischem Ritus verehrten Ceres⁴ gräzisiert worden sei, und selbst wenn er es wäre, wie die Parallele des Saturnkultes⁵ glaubhaft machen könnte, daß er den *pontifices* genommen und einer anderen sakralen Körperschaft übertragen worden sei.

In engster Verbindung mit Ceres Liber Libera stehen Tellus

¹ Altheim, Epochen d. röm. Gesch. 130.

² CIL XI 5028.

³ Fasti IV 393 ff. 679 ff.

⁴ Die von Altheim (Terra Mater 108 ff.; Röm. Religionsgesch. I 48 ff.; Epochen d. röm. Gesch. 60) erwiesene Identität der altrömischen Ceres mit Demeter kann in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben, da es hier nicht um das Wesen der Gottheiten, sondern allein um die Formen ihrer Verehrung geht.

⁵ S. u. S. 143 f.

und Flora¹. Beide erhielten im Laufe des dritten Jahrhunderts neue Tempel; der der Tellus, aus Anlaß eines Erdbebens im Kampfe mit den Picentern gelobt², wurde 268 errichtet, der der Flora auf Geheiß der sibyllinischen Bücher im Jahre 238. Für den Kult der Tellus ist eine nachträgliche Gräzisierung nicht recht erweislich³. Denkbar ist eine solche für den der Flora, wenn wir auch die von Wissowa⁴ herangezogene Ἐρμῆος Ἄνθεϊα beiseite lassen werden⁵. Keinesfalls aber wird der Kult der beiden Erdgöttinnen dem Amtsbereich der *pontifices* entzogen worden sein. Jedenfalls sehen wir, daß die Arvalen der Flora mitten unter altrömischen Gottheiten opfern⁶, und daß noch in der Kaiserzeit ein *flamen Floralis* existiert⁷.

Haben wir es bei Ceres Liber Libera mit einem aus der Fremde eingeführten Kult zu tun, dessen Verhältnis zu dem alten pontifikalen Kult der gleichen Gottheiten nicht recht faßbar ist, so steht es mit den übrigen oben aufgezählten Gottheiten anders.

Auch im Kulte des Saturnus begegnen wir dem *Graecus ritus*: ihm wird mit unbedecktem Haupte geopfert, was die Antike als untrügliches Zeichen für griechische Herkunft eines Kultes ansah. Es ist heute üblich, das Eindringen des *Graecus ritus* in den Saturnkult mit dem *lectisternium* und der Einsetzung der üppigen Saturnalienfeier im Jahre 217 in Zusammenhang zu bringen⁸. Der Bericht des Livius darüber (XXII 1, 19) beweist aber diesen Zusammenhang keineswegs, und Catos Worte *Graeco ritu fiebantur Saturnalia*⁹ klingen eher so, als ob sie von einem alten Brauche gesagt wären, nicht von einem zu seinen Lebzeiten eingeführten. Mancherlei Züge weisen ferner darauf hin, daß der sogenannte *Graecus ritus* im Saturnkult älter ist¹⁰. Demnach scheint es, als ob 217 nur die neue Saturnalienfeier eingeführt worden ist; hingegen der *Graecus ritus*

¹ Altheim, Terra Mater 108 ff.; 132 ff. Röm. Religionsgesch. I 50 ff.

² Verf., Die Bedeutung d. Tempelgründungen im Staatsleben d. Römer 15f.

³ Trotz Wissowa, R. u. K.² 195.

⁴ R. u. K.² 197.

⁵ Altheim, Terra Mater 145.

⁶ Henzen, Acta fratrum Arv. 146. Altheim, Terra Mater 133f.

⁷ CIL IX 705.

⁸ Wissowa, R. u. K.² 205.

⁹ Orat. fr. p. 48, 14 Jordan. Fr. 95 Malcovati.

¹⁰ Die Berichte über das Standbild des Saturnus, das doch sicher ebenso alt wie der Tempel ist, lassen deutlich griechische Züge erkennen. Vgl. Wissowa aaO.

des Kultes wird so alt wie der staatliche Saturnkult selbst sein: wenn wirklich Saturnus der Gott der etruskischen *gens Satria* war¹, so wird es sich um eine aus dem Gentilkult unverändert übernommene Form handeln.

So werden wir also den Kult trotz seines *Graecus ritus* den *pontifices* zuzuweisen haben, schon deshalb, weil der Tempel des Gottes an die Stelle eines alten *fanum* getreten ist und durch die Aufnahme der in seinem Keller untergebrachten Staatskasse eine große Bedeutung im Staatsleben hat². Zudem ist es nicht wahrscheinlich, daß dem altrömischen Gott der Ort seiner Verehrung genommen worden sei, damit er einem Eindringling geweiht werde. Vielmehr scheint es, als ob sich im Saturnkulte schon früh griechische und römische Vorstellungen unauflöslich verbunden haben und es auf diese Weise möglich wurde, den griechischen Kronos mit in den römischen Kult hinüberzuziehen, ohne deshalb die Rechte des römischen Saturnus zu schmälern³.

Ob wir wegen der im Jahre 278 nach griechischem Ritus von lorbeerbekränzten Soldaten erfolgten *supplicatio* an Mars⁴ von einer Hellenisierung des Marskultes reden dürfen, ist mehr als unsicher, ja es ist ganz unwahrscheinlich. Daß der altrömische Mars immer mehr in das Bild des Ares hinüberwuchs, ist nur natürlich; eine Änderung des ältesten und heiligsten Rituals deswegen anzunehmen, ist nicht nötig.

Im Kulte des Honos jedoch muß einmal eine solche Änderung erfolgt sein. Ihm wird mit unverhülltem Haupt geopfert, und bei dem Opfer, das die Arvalen ihm darbringen, erhält er entgegen dem römischen Ritus⁵ ein weibliches Tier. Von welcher der verschiedenen Kultstätten dieses Gottes die Gräzisierung des Kultes ausging und wann dies geschah, läßt sich nicht mehr sagen; auch läßt sich kein Grund dafür angeben. Möglich, daß der von Marcellus wiederhergestellte Tempel des Honos und der Virtus zuerst den griechischen Ritus aufnahm. Gerade in der Zeit des hannibalischen Krieges hat sich viel fremdes religiöses Gut in Rom eingebürgert; zudem war der Tempel mit griechischen Bildwerken aus der sizilischen Beute reich geschmückt, durch die wohl griechische Anschauungen

¹ GHerbig, *Philologus* LXXIV (1918) 446f.

² Wissowa aaO.

³ Altheim erwägt (*Röm. Religionsgesch.* I 53), ob nicht Saturnus von Anfang an mit Kronos identisch war.

⁴ Val. Max. I 8, 6.

⁵ Doch vgl. u. S. 170.

nach Rom verpflanzt werden konnten. Doch beweisend ist dies alles nicht.

Ja selbst der Dienst des höchsten Römergottes blieb nicht frei von griechischen Zügen. Zwar werden wir nicht annehmen, daß im Gefolge des Zwölfgötterlectisterniums von 217, bei dem auch die kapitolinische Dreiheit erscheint — Juppiter mit Juno, Minerva mit Neptunus vereinigt — der Kult des Juppiter gräzisiert worden sei. Wir werden dieses Lectisternium vielmehr nur als Beweis dafür nehmen, daß die Gleichsetzung von griechischen und römischen Gottheiten nunmehr vollzogen und zu einer festen Anschauung geworden ist. Jedoch scheinen die beiden *epula Iovis*, das am 13. September während der *ludi Romani* und das am 13. November während der *ludi plebei* abgehaltene, zu einem noch erschließbaren Termin aus der Form der altrömischen *daps* in die des griechischen *lectisternium* übergetreten zu sein. Es ist eine Vermutung von großer Wahrscheinlichkeit, daß diese Umänderung des Ritus zur selben Zeit erfolgte, da das *epulum* des 13. November ständig wurde und das Kollegium der *Epulones* eingesetzt wurde, im Jahre 196¹. Eine allgemeine und grundsätzliche Änderung im Ritual des Juppiterkultes deswegen anzunehmen, ist unnötig. Im Gegenteil, die Einsetzung eines besonderen Kollegiums für den gräzisierten Teil des Juppiterkultes beweist geradezu, daß sich sonst nichts änderte. So wird denn an den beiden genannten Idus der *flamen Dialis* nach wie vor das schlichte Opfer der *ovis Idulis* auf der *arx* vollzogen haben wie an allen übrigen Idus, während vom Kapitol der Klang der Saiteninstrumente herüberhallte, die den Gott bei seiner Mahlzeit erheiterten.

Aus den in diesem Kapitel angerührten Problemen ergibt sich von neuem, wie mangelhaft unsere Kenntnis der Geschichte der römischen Kultformen ist. Zweifellos aber entspricht diese in ihren Hauptzügen der Geschichte der Pontificalbücher. Denn der allgemeine Eindruck, den wir auch aus unserer dürftigen Überlieferung gewinnen, ist der, daß die *pontifices* dauernd mit der Überwachung, Regulierung und Neuschaffung von Kultformen beschäftigt sind. Sie sind Hüter des *patrius ritus*; aber sie fassen diesen nicht als einen materiell umgrenzten Komplex auf, sondern vielmehr als ein Formprinzip, dem sich neue Anschauungsweisen und Formen kultlichen Handelns leicht unterwerfen lassen. So bildet sich denn im Schoße des Pontifical-

¹ Wissowa, R. u. K.² 423.

kollegiums nicht nur jenes so oft hervorgehobene religiös-juristische Denken aus, sondern zugleich eine Art von religiösem und kultlichem Stil, der sich mit der Zeit immer reicher und freier entfaltet. Die Pontifikalbücher aber müssen in ganz besonderem Maße das Heranreifen dieses Stiles gezeigt haben.

VI.

Die *commentarii sacrorum* und die antiquarische und sakralrechtliche Literatur

Alle uns erhaltenen Nachrichten über römischen Kult sind, soweit sie nicht inschriftlich überliefert sind, durch die sakralrechtliche oder antiquarische Literatur hindurchgegangen. Sie erscheinen dort eingebettet in die verschiedenartigsten Gedankenzusammenhänge, ja oft durch sie geradezu verhüllt. Auch sind bei dem wenig einheitlichen Charakter unserer Quellen Entstellungen, die auf die verschiedensten Ursachen zurückgehen, nicht selten. Dies alles erschwert auch in unserer Untersuchung die Scheidung zwischen echtem pontifikalem Gut und späteren Zusätzen ungemein. Trotzdem muß sie immer von neuem versucht werden.

Quellenuntersuchungen führen hier nicht zum Ziel. Sie können mit Sicherheit immer nur die Herkunft des benannten Gutes, durch Kombinationen mit einiger Wahrscheinlichkeit einen kleinen Teil des anonymen Gutes erfassen; die große Masse des Materials aber, das ohne Schriftstellernamen zitiert wird, muß außerhalb ihrer Betrachtung bleiben.

Deshalb soll hier versucht werden, das uns zur Rekonstruktion der *commentarii sacrorum* zu Gebote stehende Material nicht nach Autoren, sondern nach Überlieferungstypen zu sichten, also gleichsam einen Querschnitt durch die sakralrechtlich-antiquarische Überlieferung zu legen. Unser Ziel soll dabei nicht sein, eine Geschichte des pontifikalen Gedankengutes von Fabius Pictor oder dem noch älteren Ti. Coruncanius bis zu Lydus zu geben, sondern einen neuen Weg zur Ermittlung des wirklichen Bestandes der priesterlichen Aufzeichnungen zu erproben und so die auf dem Wege der Quellenuntersuchung gewonnenen Resultate, deren wir uns natürlich stets bedienen müssen, zu vermehren. Zugleich ist diese Untersuchungsart

nicht unwichtig zur Charakteristik der sakralrechtlich-antiquarischen Überlieferung.

Am wenigsten Schwierigkeiten verursachen die Stellen, an denen eine einzelne Tatsache des Kultes, sei es um ihrer selbst willen, sei es als Begründung einer Behauptung gegeben wird. Von der ersten Art sind Nachrichten wie Serv. georg. III 1: *huic (sc. Pali) sacra solvuntur XI. Kal. Maiarum die, quae Palilia vocantur*. Paul. p. 4: *Albiona ager trans Tiberim dicitur a luco Albionarum, quo loco bos alba sacrificabatur*. Die beiden Stellen gleichen einander darin, daß sie Angaben bieten, die ihrer Natur nach in die *commentarii sacrorum* gehören: die eine ein — uns freilich aus den Steinkalendern bekanntes — Datum, die andere die Angabe des Opfertiers für bestimmte Gottheiten. Wir werden sie daher, ohne nach den Zwischenstufen zu fragen, auf die *commentarii sacrorum* zurückführen.

Auch wo eine Einzelheit zur Begründung einer Behauptung, sei es auch einer falschen, verwendet wird, erfahren wir oft Wichtiges. So wird bei Macrobius Sat. I 15, 19 zur Begründung dafür, daß die Kalenden der Juno heilig sind, angeführt: *Romae quoque Kalendis omnibus, praeter quod pontifex minor in curia Calabria rem divinam Iunoni facit, etiam regina sacrorum, id est regis uxor, porcarn vel agnam in regia Iunoni immolat*. Daß das Opfer des *pontifex minor*¹ der Juno galt und daß die *regina porcarn vel agnam* opferte, erfahren wir nur durch diese Stelle.

Ähnlich liegt es bei einer im selben Abschnitt bei Macrobius vorkommenden Stelle: I 16, 30. Daß die *nundinae feriae Iovis* sind, schließt Granius Licinianus daraus, daß die *flaminica omnibus nundinis in regia Iovi arietem solet immolare*. Die Frage, woher Macrobius diese beiden und ähnliche Nachrichten übernommen hat, ob aus Sueton, ob aus Cornelius Labeo, ist verhältnismäßig gleichgültig. Beide Stellen zeigen in ihrer Präzision (Tag, Ort, Gottheit, Opfernder und Opfertier sind beide Male angegeben), daß sie auf die besten Quellen zurückgehen müssen. Wir werden keinen Augenblick Bedenken tragen, sie in das allernächste Verhältnis zu den *commentarii sacrorum* zu setzen. Auch Macr. Sat. I 17, 15 gehört hierher: *eadem opinio sospitalis et medici dei in nostris quoque sacris fovetur. namque Virgines Vestales ita indigitant: Apollo Medice, Apollo Paean*². Ein sehr bezeichnendes Beispiel für diesen

¹ S. o. S. 52 Anm. 6.

² Wohl aus Cornelius Labeo, auf den ja die Kapitel 16—23 zurückgeführt werden. Vgl. Baehrens, Corn. Labeo 58.

Überlieferungstyp bietet auch Fest. p. 277: *Refriva faba*. Es wird zuerst die Ansicht des Cincius aufgeführt, der (wohl richtig, s. Walde² 647, Plin. n. h. XVIII 119) *refriva* als *referiva* deutet, *quae ad sacrificium referri solet domum ex segete auspici causa, quasi revocans fruges*. Dann folgt eine unsichere Deutung des Aelius, und dann heißt es weiter: *sed opinionem Cinci adiuvat, quod in sacrificiis publicis, cum puls fabata¹ dis datur, nominatur refriva*. Diese Tatsache, zur Begründung einer Meinung, oder vielmehr genauer, zur Ablehnung einer ihr entgegenstehenden verwendet, ist nicht zu bezweifeln. Wir erfahren hier also geradezu ein im Ritus gebräuchliches Wort. In ähnlicher Weise folgert Cincius bei Macr. Sat. I 12, 18 aus der Tatsache *quod flamen Vulcanalis Kalendis Maiis huic deae rem divinam facit*, daß der Mai nach Maia, die er als Gattin Vulkans erklärt, benannt sei.

Es erübrigt sich, für den eben behandelten Überlieferungstyp weitere Beispiele aufzustellen. Wenn es uns überhaupt möglich ist, ein Bild vom römischen Kult zu gewinnen, so verdanken wir dies solchen Angaben, die bei fast allen Schriftstellern sich finden und letzten Endes auf die Literatur über *fasti* zurückgehen, die ihrerseits den pontificalen Kultsätzen sehr nahe steht. Diese beginnt für uns mit M. Fulvius Nobilior, dem Konsul von 189², und endet erst mit dem im 6. Jahrhundert lebenden Lydus. Ihren Höhepunkt erreichte sie in cäsarisch-augusteischer Zeit mit den Werken des L. Cincius *de fastis*³, des Verrius Flaccus (*Fasti Praenestini*), des Masurius Sabinus *Fasti*⁴, des Iulius Modestus *de feriis*⁵, des Nisus (*commentarii Fastorum*)⁶. Aus späterer Zeit sind vor allem zu nennen Sueton *de anno Romano* und die *Fasti* des Cornelius Labeo⁷. Welcher Zeit der von Macrobius Sat. I 16, 28 genannte Titus (*de feriis*) angehört, ist ungewiß.

Konnten wir also Nachrichten über Zeit, Ort, Opfertier und Gottheiten, denen ein Opfer gilt, mit Vertrauen begegnen, ganz

¹ Vgl. auch Varro bei Nonius p. 341; Ovid. *fasti* VI 170; Macr. Sat. I 12, 33.

² Macr. Sat. I 12, 16.

³ Fragmente s. *Iurisprud. anteiust.* I p. 24 sqq.

⁴ *Fragm. s. Iurisprud. anteiust.* I p. 74 sq.

⁵ Macr. Sat. I 4, 7; 10, 9; 16, 28.

⁶ Macr. Sat. I 12, 30.

⁷ Macr. Sat. I 16, 29; Lyd. *de mens.* III 10, p. 47, 18 W; IV 25, p. 83, 8 W. — Ich kann Wissowa nicht beistimmen, wenn er (*de Macr. Sat. font.* 28) die Macrobiusstelle auf Antistius Labeo beziehen will.

gleich, in welchen Zusammenhängen sie uns entgegentraten, so gilt das Gleiche nicht von Angaben darüber, aus welchem Grunde oder zu welchem Zweck einer Gottheit geopfert wird. Hier vermischen sich oft Tatsachen des Kultes mit Deutungen des Götternamens oder ätiologischen Theorien. Es genügt dafür an die Nachrichten über die *diva Angerona*¹ zu erinnern, von deren eigentlicher Bedeutung schon die Zeit des Varro offenbar nichts mehr wußte.

Mitunter aber scheint auch hier die sakrale Literatur wertvolles Gut bewahrt zu haben. Aus den Gebeten mußte ja schließlich hervorgehen, weshalb man einer Gottheit opferte und sie anrief. So erinnert es denn geradezu an eine Gebetsformel, wenn es bei Macr. Sat. I 12, 6 heißt: *eodem quoque mense et publice et privatim ad Annam Perennem sacrificatum itur, ut annare perennareque commode liceat*².

Bedenklicher ist es schon, wenn von der Carna ausgesagt wird (Macr. Sat. I 12, 32): *hanc deam vitalibus humanis praesse credunt. ab ea denique petitur, ut iecinora et corda quaeque sunt intrinsecus viscera salva conservet . . . cui pulte fabacia et larido sacrificatur, quod his maxime rebus vires corporis roborentur*. Die letzte Behauptung stützt sich gewiß nicht auf Tatsachen des Kultes; denn für das merkwürdige Opfer begegnet uns auch eine ganz andere Erklärung (Ovid. fasti VI 171/2):

¹ Macr. Sat. I 10, 7—9.

² Die Bedenken WFottos (WSt. XXXIV (1912) 325f.) gegen die Angaben des Macrobius kann ich nicht teilen. Gerade das singuläre *annare* und die Schwierigkeit seiner Deutung (vgl. die voneinander abweichenden Deutungsversuche Wissowas, R. u. K.² 241 Anm. 8, und Frazers, *The Fasti of Ovid* 3, 111 Anm. 3) scheint mir zu beweisen, daß die Formel nicht zur Erklärung des Namens erfunden sein kann. Freilich hat Otto zweifellos recht, wenn er es ablehnt, aus ihr einen Schluß auf das Wesen der Göttin zu ziehen. Zudem liegt in *annare perennareque commode* garnicht notwendig eine Beziehung auf eine „Jahresgöttin“: Lydus, de mens. IV 49 (p. 105, 16 W) umschreibt den Inhalt des Staatsgebetes mit ὑπὲρ τοῦ ὑγιαίνοντος γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν; daraus geht hervor, daß der Ton auf der Bitte um Gesundheit liegt, also auf *commode*, das ja oft genug vom Wohlbefinden gebraucht wird. Eine Beziehung auf das Jahr muß allen Staatsgebeten eigentümlich gewesen sein, da ja die in ihnen ausgesprochenen Bitten sich auf den Zeitraum bis zur Wiederholung des Opfers oder Festes im nächsten Jahre erstrecken. Und nicht nur den Staatsgebeten: auch die Syrakusanerinnen bei Theokrit XV 143 beten zu Adonis: Ἰλασθὶ νῦν φίλ' Ἀδωνι καὶ ἐξ νέον. Daß diese Beziehung bei der Erdgottheit besonders stark hervortritt, kann nicht wundernehmen. Wenn dabei an den Namen der Gottheit angeknüpft wird, so darf man das keineswegs als müßiges etymologisches Spiel ansehen, sondern muß darin ein religiöses Verhalten zur Sprache anerkennen.

*prisca dea est aliturque cibis quibus ante solebat
nec petit ascitas luxuriosa dapes.*

Diese Erklärung beruht auf einer antiken religionsgeschichtlichen Theorie, die gewisse Opfer als $\mu\eta\mu\eta\tau\eta\varsigma\ \alpha\rho\chi\alpha\iota\alpha\varsigma\ \beta\rho\omega\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ¹ auffaßte. Jedoch der Inhalt der an die Gottheit gerichteten Bitte erinnert gar zu sehr an das Bemühen Varros, jeder Gottheit im Bewußtsein der Römer einen fest umrissenen Wirkungsbereich zuzuweisen². Zudem kann bei der Anrufung einer Gottheit durch einen Priester des Staates nie eine andere Bitte ausgesprochen worden sein als die um Erhaltung des Staates. Also ist aller Anlaß geboten, die Worte des Macrobius mit Vorsicht aufzunehmen. Auf welchem Umwege hier die Beziehung der Carna zu den *iecinora* und *corda* zustandegekommen ist, wissen wir nicht. Doch wie derartige Zusammenhänge entstehen, zeigt das Beispiel der Göttin Vitula³.

Es gab drei Etymologien ihres Namens: man erklärte sie entweder als Victoria⁴, oder als *dea quae laetitiae praeest*⁵ (von der *vitulatio* am 8. Juli, die als Freudenruf über einen Sieg aufgefaßt wurde), oder aber man leitete den Namen davon ab, *quod potens sit vitae tolerandae*⁶. An diese letzte Etymologie knüpft sich die Behauptung: *ideo huic deae pro frugibus fieri sacra dicuntur, quia frugibus vita humana toleratur*⁷. Hier ist schwer zu entscheiden: soll hier eine Tatsache des Kultes die Etymologie des Namens begründen helfen, oder ist die Behauptung, der Vitula werde *pro frugibus* geopfert, aus dem Namen herausgesponnen? Wahrscheinlicher ist das Zweite; vielleicht hat sogar die von Macrobius angeführte Vergilstelle (ecl. III 77):

cum faciam vitula pro frugibus

für die Ansicht der nicht genannten *quidam* erst den Anlaß gegeben.

Eine falsche Behauptung über den Sinn eines Opfers bietet auch Paulus p. 220: *Panibus redimibant caput equi immolati idibus Octobribus in campo Martio, quia id sacrificium*

¹ Schol. II. I 449.

² Varro bei Aug. c. d. IV 22: *Ex eo enim poterimus scire, quem cuiusque causa deum invocare atque advocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum.*

³ Vgl. Wissowa bei Roscher VI 354.

⁴ Piso bei Macr. Sat. III 2, 14.

⁵ Hyllus (?) bei Macr. Sat. III 2, 13.

⁶ Quidam bei Macr. Sat. III 2, 15.

⁷ Macr. l. c.

fiabat ob frugum eventum. Daß diese Behauptung nichts ist als ein Schluß aus der Bekräftigung des Rosses mit Broten, hat Wissowa¹ dargelegt. —

Zu den Aufgaben der sakralrechtlichen und antiquarischen Literatur gehörte es vor allem, die im Kult gebräuchlichen, dem Leben entfremdeten Gegenstände und ihre z. T. unverständlich gewordenen Bezeichnungen zu erläutern. Diese Erläuterungen begegnen uns in mehreren Formen, die sich je nach der Zeit ihres Ursprungs unterscheiden. Es gibt eingehende Beschreibungen und kurze Sacherklärungen, die sich oft nur darauf beschränken zu sagen, dies oder jenes sei ein im Kult (*in sacris* oder ähnliche Wendungen pflegen dafür zu stehen) vorkommender Gegenstand. Die sakrale Literatur der cäsarisch-augusteischen Zeit scheint gern Beschreibungen gegeben zu haben, im Gegensatz zur älteren Literatur, die nur Zweck oder Herstellungsart dargelegt zu haben scheint, die Sache selbst aber noch als bekannt voraussetzt. Jene Erklärungen der cäsarisch-augusteischen Zeit treffen wir dann in vielfacher Verdünnung in den späteren antiquarischen Werken wieder an.

Es gibt leider kein recht bezeichnendes Beispiel, das sich durch alle drei Stufen verfolgen ließe. Die älteste Art von Sacherklärung zeigen uns zwei Stellen des Fabius Pictor (Non. p. 223 M) *Varro: in commentario veteri Fabii Pictoris legi: »Muries fit ex sale, quod sale sordidum si pistum et in ollam rudem fictilem coniectum et in fornaci coctum est, postea id sal virgines Vestales serra ferrea secant«*². Hier wird also nicht eine Definition von *muries* gegeben, sondern ihre Herstellungsart wird beschrieben. Veranius³ (wohl aus ciceronischer Zeit) gibt eine fast gleichlautende Beschreibung⁴, aus der auch die weitere Behandlung der *muries* zu ersehen ist. Diese Beschreibung beginnt bezeichnenderweise mit: *muries est ea quae . . .* Hier also ist eine Definition beabsichtigt, an die das, was bei dem alten Sakralschriftsteller Selbstzweck war, angeschlossen wird. Die dritte Stufe kann etwa das Lemma *muries* im Paulustext (p. 159) repräsentieren.

¹ Ges. Abh. 165f.

² Nach der Herstellung des Cuiacius und Huschkes.

³ Bei Festus p. 158: *Muries est, quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido, in pila pisato, et in ollam fictilem coniecto, ibique operto gypsatoque et in furno percocto; cui virgines Vestales serra ferrea secto, et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriori, aquam iugem, vel quamlibet, praeterquam quae per fistulas venit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur.*

⁴ Er benutzt also ganz offenbar Fabius Pictor.

tieren, das beginnt: *muries dicebatur sal in pila tunsum*. Die drei Aussageformen:

muries fit ex sale ...

muries est ea, quae fit ex sale ...

muries dicebatur sal ...

kennzeichnen zugleich drei Grade der Entfernung von dem behandelten Gegenstand¹.

Wie steht es nun, um gleich bei diesem Beispiel zu bleiben, mit seinem Verhältnis zu den *commentarii sacrorum*? Daß die Herstellung der *muries* in den *libri caerimoniarum* der Vestalinnen beschrieben war — für die Form der Beschreibung kann Cato *de agri cultura* 88 als Parallele dienen —, darauf deuten gewisse Einzelheiten hin: *in ollam fictilem coniecto* heißt es ausdrücklich; wir erinnern uns daran, daß die Vestalinnen überhaupt *vasa fictilia* benutzen²; *serra ferrea secto*: auch das *ferrea* dürfte aus einer sehr eingehenden Anweisung herkommen, die hier ausnahmsweise den Gebrauch des Eisens gestattete; *aquam iugem vel quamlibet praeterquam quae per fistulas venit*: auch diese Worte machen den Eindruck, als läge ihnen eine detaillierte Vorschrift zugrunde; zu den Opfern nämlich trugen die Vestalinnen das Wasser aus einer bestimmten Quelle herbei; hier aber wird ihnen auch die Verwendung anderen Wassers mit Ausnahme des durch Röhren geleiteten gestattet. Dies alles läßt darauf schließen, daß Fabius Pictor in der Tat in den *libri caerimoniarum* der Vestalinnen eine Vorschrift für die Bereitung der *muries* vorfand, die er — wohl mit Umänderung der Form — in sein Werk aufnahm.

Die gleiche Folgerung läßt sich ziehen für die Beschreibung der Herstellung der *casta mola*, über die uns Serv. auct. ecl. VIII 82 sehr genau belehrt: *mola casta ... ita fit: virgines Vestales tres maximae ex Nonis Maiis ad pridie Idus Maias alternis diebus spicas adoreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus Septembribus, adiecto sale cocto et sale duro*. Diese Angaben dürften einen ähnlichen Weg

¹ Wechsel des Tempus sehr oft bei Paulus gegenüber Festus. Auch die pseudacronischen Horazscholien bieten oft ein Tempus der Vergangenheit, wo Porphyrio das Präsens hat, z. B. zu *carm.* I 31, 11 (vgl. Schanz, *Gesch. d. röm. Litt.* II⁴ 156).

² Val. Max. 4, 4, 11: *per aeternos Vestae focos fictilibus etiam nunc vasis contentos*. — Schol. Iuv. II 60.

zurückgelegt haben wie die über die *muries*; sie dürften wie jene aus Verrius Flaccus stammen¹; die Notiz des Paulus p. 65, 1 *casta mola genus sacrificii, quod Vestales virgines faciebant* macht das wenigstens nicht unwahrscheinlich. Es ist kaum zu kühn, auch sie auf Fabius Pictor zurückzuführen. Die Sprache zeigt archaische Züge: *virgines Vestales* wird aufgenommen durch *ipsae virgines*, dann nochmals durch *virgines; spicas adoreas* wird mit *eaque spicas* fortgeführt; und auch die Wiederholung *sale cocto et sale duro* erinnert an Wendungen aus Cato *de agri cultura*. Die Art, wie die Beschreibung eingeleitet wird, ähnelt sehr der bei *muries*: *muries fit ex sale* hieß es bei Festus, hier: *mola casta ita fit*. Und schließlich ist die Genauigkeit der Angaben an beiden Stellen gleich: die drei ältesten Vestalinnen nehmen die Handlung vor, die Zeit wird genau angegeben: *ex Nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus*; die Handlung wird in ihren einzelnen Akten geschildert: *torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt*; die Bestandteile werden einzeln aufgeführt: *spicas adoreas, adiecto sale cocto et sale duro*. Daß auch hier ein Reflex, und zwar ein sehr deutlicher und starker, aus Vorschriften der *libri caerimoniarum* der Vestalinnen vorliegt, kann nicht bezweifelt werden.

Zur Sacherklärung dürfen wir auch die Erläuterung der in den *commentarii sacrorum* vorkommenden Ortsbezeichnungen rechnen. Auch hier wieder steht uns ein Beispiel aus Fabius Pictor zur Verfügung. Bei Festus p. 250 heißt es: *Puilia saxa esse ad portum, qui sit secundum Tiberim, ait Fabius Pictor. quem locum putat Labeo dici, ubi fuerit Ficana via Ostiensi ad lapidem undecimum*². Die Tatsache, daß der alte Sakralschriftsteller zitiert wird, daß der Jurist Labeo genannt wird, und die Umgebung, in der die Stelle bei Festus erscheint, können zum Beweise dafür dienen, daß die *Puilia saxa* ein Ort von sakraler Bedeutung sind. Wir können annehmen, daß diese Bezeichnung in einer sakralen Urkunde vorkam und daß Fabius Pictor sie erläuterte, indem er den ihm bekannten Ort angab, wo die Stelle zu suchen war. Welche Gründe Labeo für seine Erklärung hatte, wissen wir nicht. Sicher scheint jedenfalls, daß an jenem Orte irgend eine heilige Handlung stattgefunden hat, und daß sein Name in den Pontifikalbüchern vorkam.

¹ Vgl. auch Peter p. 24. Auf Varro führt sie zurück Jordan, Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen, Bln. 1886, 64. Das widerspricht nicht unseren Erörterungen.

² Vgl. Nissen, Ital. Landeskunde II 562.

Ob die Pontifikalbücher genaue Angaben über die Lage der heiligen Orte, an denen Opfer darzubringen waren, enthielten, ist schwer zu sagen. Als Beweis dafür könnte man die Argeerurkunde anführen; doch stellt sie ja einen Sonderfall dar, insofern sie den Gang einer Prozession beschreibt, nicht ein Verzeichnis heiliger Orte gibt. Eine griechische Urkunde kann eine Vorstellung davon vermitteln, wie die Argeerurkunde als Ganzes ausgesehen haben mag. In den Kultsatzungen der milesischen Sänger, die wir oben schon anführten¹, wird eine Prozession folgendermaßen beschrieben (der Vergleich mit der Argeerurkunde drängt sich bei einzelnen Wendungen geradezu auf): καὶ ἄρχονται οἱ στεφανηφόροι Ταυρεῶνος θύειν Ἀπόλλωνι Δελφινίῳ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἀπαρξάμενοι καὶ κρητηρίσας τέσσερας. καὶ γυλλοὶ φέρονται δύο καὶ τίθεται παρ' Ἐκάτην τὴν πρόσθεν πυλέων ἐστεμμένος καὶ ἀκρήτῳ κατασπένδετε, ὁ δ' ἕτερος ἐξ Δίδυμα ἐπὶ θύρας τίθεται. ταῦτα δὲ ποιήσαντες ἔρχονται τὴν ὁδὸν τὴν πλατεῖαν μέχρι ἄκρο, ἀπ' ἄκρο δὲ διὰ δρυμῶ. καὶ παιωνίζεται πρῶτον παρ' Ἐκάτη τῇ πρόσθεν πυλέων παρὰ Δυνάμει, εἶτεν ἐπὶ λειμῶνι ἐπ' ἄκρο παρὰ Νύμφαισ', εἶτεν παρ' Ἐρμῆ Ἐνκελάδο παρὰ Φυλίῳ, κατὰ Κεραιίτην παρὰ Χαρέω ἀνδριᾶσιν' ἔρδεται δὲ τῷ πανθύῳ ἔτει παρὰ Κεραιίτη δαρτόν, παρὰ Φυλίῳ δὲ θύα θύεται πάντ' ἕτεα.

Bei der großen Zahl von Heiligtümern selbst im älteren Rom könnte man vermuten, daß ihre Lage in den Ritualbüchern irgendwie gekennzeichnet war. Doch spricht nichts unbedingt dafür. Was das *Frutinal*² war und wo es lag, und daß das *Pomonal*³ in *agro Solonio* gelegen war, dürfte, wenigstens ursprünglich, keiner ausdrücklichen Aufzeichnung bedürft haben.

In der sakralen und antiquarischen Literatur finden sich ferner viele Erklärungen oder Beschreibungen von kultlichen Kleidungsstücken, Geräten, Gefäßen, Opfergaben und Schmuckgegenständen. Beginnen wir mit der Kleidung. Auch hier ist wieder zu unterscheiden zwischen Angabe der Herstellungsart, bloßer Beschreibung und kurzer Angabe, daß es sich um ein *in sacris* gebrauchtes Kleidungsstück handle.

¹ S. o. S. 116f.

² Paulus p. 90.

³ Festus p. 250: *Pomonal est in agro Solonio, via Ostiensi ad duodecimum lapidem devetriculo a miliario octavo.* — Über den *ager Solonius* vgl. Dieterich, Kl. Schr. 173. W. Schulze, ZGLE 563. Altheim, Griech. Götter 30.

Die erste Klasse wird dargestellt durch Erklärungen wie Paulus p. 10:

Albogalerus a galea nominatus. est enim pilleum capitis, quo Diales flamines, id est sacerdotes Iovis utebantur. fiebat enim ex hostia alba Iovi caesa, cui adfigebatur apex virgula oleagina.

Nach einer sprachlichen Erklärung, auf die eine Angabe der Gebrauchssphäre folgt, gibt Paulus noch die Art der Herstellung an. Ähnlich steht es bei Paulus p. 288 (das entsprechende Lemma im Text des Festus ist verstümmelt und nicht mit Sicherheit wiederherzustellen):

Rica est vestimentum quadratum, fimbriatum, purpureum, quo flaminicae pro palliolo utebantur.

Bis hierher stimmt die Erklärung mit dem überein, was Festus vorher p. 277¹ schon reicher gegeben hatte. Dann aber folgt: *alii dicunt* (mit diesen *alii* scheint der bei Festus genannte Titi[us]², vielleicht noch andere gemeint zu sein), *quod ex lana fiat sucida alba, quod conficiunt virgines ingenuae patrimae matrimae cives et inficiatur caeruleo colore.*

Die *rica* war nicht eine Eigentümlichkeit der *flaminica Dialis*; vielmehr trugen sie alle römischen Frauen, wenn sie *Romano ritu*³ opferten; nur trug die *flaminica* sie stets, auch da, wo sonst das *palliolum* getragen wurde⁴.

Wir haben oben die Beschreibungen der Herstellung der *muries* und der *mola casta* durch die Vestalinnen auf alte Autorität zurückgeführt und mit großer Wahrscheinlichkeit geschlossen, daß jene genauen Angaben auf die *libri caerimoniarum* der Vestalinnen zurückgingen. Auch hier finden wir nun wieder Vorschriften über die Herstellung von Dingen; diesmal handelt es sich um Kleidungsstücke. Daß der *albogalerus* des *flamen Dialis* aus dem Fell des dem Iuppiter geopfertem Tieres gemacht werden soll, scheint noch eine andere Bedeutung zu haben als wenn es heißt, die Schuhe der *flaminica* müßten aus dem Felle eines geopfertem oder sonst getöteten Tieres, nicht eines gestorbenen,

¹ *Ricae et ricalae vocantur parva ricinia, ut palliola ad usum capitis facta. Gran(ius) quidem ait esse mulibre cingulum capitis, quo pro vitta flaminica redimiatur.* (Über die falsche Ansicht des Granius vgl. Helbig S B München 1880 I 521).

² Es dürfte sich wohl um denselben Titius handeln, der bei Festus p. 205 (s. v. *Offendices*) genannt wird. Vgl. Schanz-Hosius, Gesch. d. röm. Litt. II⁴ 385f.

³ Varro de l. l. V 130.

⁴ Vgl. Blümner, Röm. Priv.-Altert. 235. — Helbig aaO. 521.

hergestellt werden, da dieses *funestum* sei¹. Der Iuppiterpriester trägt als einziger einen weißen *galerus*, *quod Iovi immolata hostia fieri id oporteat*². Sicherlich hat es auch in Rom einmal eine Zeit gegeben, zu der der *flamen Dialis* nach jedem Opfer die Haut des geopfertem Tieres tragen mußte, um sich dadurch die Kraft des Tieres zu eigen zu machen und sich der göttlichen Weihe zu versichern³. Wir erinnern uns des *flamen* von Anagni, von dem Mark Aurel berichtet⁴, er trüge die Haut des geopfertem Tieres — das *samentum* — auf seinem *apex* vom Tempel in die Stadt zurück. Wie man diesen Brauch nun auch auffassen möge, auf jeden Fall ist er uralte, und der Schluß liegt nahe, daß es eine ganz spezifische rituelle Bedeutung hat, wenn der *galerus* des *flamen Dialis* aus dem Fell des dem Iuppiter dargebrachten Opfertieres hergestellt sein muß⁵.

Auch von dem *apiculum*, dem Faden, mit dem der *apex* umschlungen war (Paul. p. 23; Varro de l. l. V 84) heißt es bei Isidor orig. XVIII 30, 5, daß er *ex lana hostiae* gemacht sein mußte. Wenn auch diese Bestimmung nur in einer so späten Quelle erhalten ist, so spiegelt sie doch gewiß eine Ritualvorschrift wieder. In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, daß bei der *confarreatio* Braut und Bräutigam auf dem Fell des vorher geopfertem Tieres sitzen müssen: Serv. auct. Aen. IV 374.

Gerade im Ritual des *flamen Dialis* und der *flaminica* finden sich nun noch einige Angaben über die Herstellung von Kleidungsstücken: die *flaminica* muß dem *flamen* eigenhändig die *laena* weben und nähen, und zwar nach seiner Inauguration⁶. Diese Vorschrift und auch die über die Schuhe der *flaminica* wie auch die Varros über den *albogalerus* werden mit einem *oportet* angeführt. Allein aus diesem Worte zu schließen, daß über all jene Kleidungsstücke in den *libri caerimoniarum* gehandelt war, wäre zu kühn, wenn nicht hinzukäme, daß überhaupt Angaben dieser Art in jenen Aufzeichnungen enthalten waren, und wenn nicht der Umstand hinzuträte, daß die Stellen, die uns jene Nachrichten überliefern, von großer Genauigkeit, wie sie einem Ritual wohl ansteht,

¹ Fest. p. 161 (*mortuae pecudis*); Serv. auct. Aen. IV 518.

² Varro bei Gell. NA X 15, 32.

³ Vgl. auch Eitrem, Opferritus 384.

⁴ S. o. S. 22.

⁵ Vgl. Helbig, SB München 1880 I 507 ff.; Samter, Philologus LIII (1894) 535 ff.

⁶ Serv. auct. Aen. IV 262 und 263.

zeugen. Besonders die über die *rica*¹ zeichnet sich dadurch aus; ja der Festustext² hat offenbar noch eingehendere Angaben gemacht. Die *rica* wird aus frisch abgeschorener, noch nicht gereinigter Wolle gefertigt (*lana sucida*)³; die Wolle ist weiß; freigeborene⁴ Mädchen, deren Eltern beide leben, und die römische Bürger sind, fertigen sie an. Das fertige Kleidungsstück wird gewaschen mit einem Wasser, von dem eine besondere Eigenschaft gefordert wird (*lavetur aqua pe[renni]*) vermutet O. Müller) und wird dann *caeruleo colore* gefärbt. Das alles macht nicht den Eindruck einer bloßen Gewohnheit, sondern einer präzisierten Vorschrift.

Wir werden also kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die Bestimmungen über die Herstellung der Kleidung für *flamen* und *flaminica Dialis* in den *libri caerimoniarum* dieses Priestertums wirklich enthalten waren und sich nicht durch die bloße Gewohnheit fortpflanzten.

Hierher zu rechnen ist auch ein anderer zur Kleidung gehöriger Gegenstand, das *arculum*, das uns beschrieben wird von Serv. auct. Aen. IV 137:

*Arculum vero est virga ex malo Punica incurvata, quae fit quasi corona et ima summaque inter se alligatur vinculo laneo albo, quam in sacrificiis certis regina in capite habebat, flaminica autem Dialis omni sacrificio uti debebat*⁵.

Paul p. 113:

Inarculum virgula erat ex malo Punica incurvata, quam regina sacrificans in capite gestabat.

Auch hier weisen die Angaben: *ex malo Punica* und *vinculo laneo albo* auf eine Vorschrift des Rituals hin. Ob freilich *ex malo Punica* das Ursprüngliche ist, muß dahingestellt bleiben. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß im Ritual nur die Angabe *de arbore felici* stand, die Gellius X 15, 28 bietet: *quod in rica surculum de arbore felici habet*⁶.

¹ Paulus p. 288. S. o. S. 155.

² P. 289.

³ Vgl. dazu Eitrem, Opferritus 404.

⁴ Nur ein Freier darf dem *flamen Dialis* die Haare schneiden (Gell. NA X 15, 11).

⁵ Die Stelle geht zweifellos auf Verrius Flaccus zurück, wenn auch das Lemma bei Paulus anders heißt. Es ist kaum anzunehmen, daß der gleiche Gegenstand bei der *regina* eine andere Bezeichnung gehabt haben sollte.

⁶ Die Quelle des Gellius für die mit *aiunt* eingeführten Angaben über die *flaminica* läßt sich nicht ermitteln.

Doch zeigen uns die beiden Stellen noch etwas anderes. Einmal, daß Paulus durch Kürzen seiner Vorlage stark fälscht und wir ihm also nicht allzusehr trauen dürfen; denn bei Servius heißt es ausdrücklich, die *regina* habe das *arculum in sacrificiis certis* getragen, während Paulus diese Angabe verallgemeinert. Zweitens aber erkennen wir aus der Serviusstelle, daß über die Kleidung der Priester bei bestimmten Opfern Angaben in den Zeremoniellbüchern gestanden haben müssen. In der Quelle, auf die die Angabe des Scholiasten letzten Endes zurückgeht, müssen diese Opfer aufgezählt gewesen sein; auch der Vergilkommentator bringt also eine stark gekürzte Nachricht.

Daß der priesterlichen Kleidung bei einzelnen Anlässen besonders gedacht war, zeigt auch die — freilich hoffnungslos verdorbene — Stelle Varro de l. l. VI 21:

Opeconsiva dies ab dea Opeconsiva, cuius in regia sacrarium quod † ideo actum †, ut eo praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo. „is cum eat, suffibulum † aut habeat“ scriptum.

Varro selbst war offenbar nicht recht sicher, ob er hier das *suffibulum* der Vestalinnen¹ verstehen sollte. Er denkt, wie es scheint, an ein Kleidungsstück des *sacerdos publicus*, ein *subligaculum*². Dies ist das Einzige, was gegen Jordans Deutung³: *cum eat, suffibulum haud habeat* spricht. Es läßt sich nichts Sicheres über die Stelle ausmachen; doch erweist sie das eine, daß besondere Vorschriften über das Anlegen oder Nichtanlegen bestimmter Kleidungsstücke bei bestimmten Anlässen bestanden. So dürfte das Vertauschen der *praetexta* mit der *laena* im Ritual des *flamen Dialis* besonders erwähnt gewesen sein, wie denn auch bei den Arvalen der An- und Ablegung des Feierkleides, der *praetexta* und der *cenatoria alba* besonders gedacht wird⁴, wie der *pontifex* bei der *devotio* dem Feldherrn die *praetexta* anzulegen befiehlt⁵, und wie, wenn es erlaubt ist, derartige Parallelen heranzuziehen, heute noch in der katholischen Kirche

¹ Festus p. 348.

² Vgl. die Interpretation von Vahlen, Enn.² p. XXXV sq.

³ Top. II 273f.

⁴ Anlegung: z. B. Akten v. 218 Z. 21, vgl. auch Wissowa, Hermes LII (1917) 335: *praetext[as] acc[eperunt]*. Ablegung: Akten von 218 Z. 8: *praet. deposuerunt* und sonst. Akten von 219 Z. 7: *depositis praetextis cenatoria alba acceperunt*. Das Lied singen die Arvalen *succincti*.

⁵ Liv. VIII 9, 5: *pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite, manu subter togam ad mentum exserta super telum subiectum pedibus stantem sic dicere*.

der Priester die Paramente unter Gebeten in fest vorgeschriebenen Formen an- und ablegt und auch während der heiligen Handlung wechselt.

In rituelle Zusammenhänge gehören auch die Glossen des Paulus:

Armila dicebatur virgo sacrificans, cui lacinia togae in humerum erat reiecta (p. 4) und: *Cincta flaminica veste velata* (p. 65).

In ähnlicher Weise wie das *arculum* oder der *arculus*¹ dürften auch die übrigen uns aufbewahrten Namen kultlicher Kleidungsstücke in den Ritualbüchern vorgekommen sein, d. h. sie dürften nur erwähnt worden sein, wo es auf sie ankam, nicht aber war ihre Herstellung beschrieben, wie bei dem *albo-galerus* und der *laena* des *flamen Dialis* und der *rica* und vielleicht dem *arculum* der *flaminica*. Beschrieben werden uns noch das *suffibulum* und der *tutulus*. Fest. p. 348:

[S]uffibulum est vestimentum al[bum, praetextum, qua]-drangulum, oblongum, quod in ca[p]ite virgines Ve]stales, cum sacrificant, semper <habere solent, i>dque fibula comprehenditur².

Fest. p. 355:

Tutulum vocari aiunt flaminicarum capitis ornamentum, quod fiat vitta purpurea innexa crinibus, et exstructum in altitudinem. Quidam, pilleum lanatum forma metali figuratum, quo flamines et pontifices utantur, eodem nomine vocari.

Beides sind bloße Beschreibungen; nichts zwingt uns anzunehmen, daß die *libri caerimoniarum* eingehendere Angaben über das *suffibulum* und den *tutulus* gemacht hätten. Vielmehr spricht die aus der Festusstelle sich ergebende Unsicherheit über die eigentliche Bedeutung des Wortes *tutulus* ziemlich deutlich dafür, daß den Gewährsmännern des Festus keine Autorität zur Verfügung stand, durch die die Unstimmigkeit hätte entschieden werden können. Sachlich richtig ist jedenfalls nur die erste Erklärung, wie aus Varro de l. l. VII 44 und Dion. Hal. Ant. II 22, 2 deutlich hervorgeht: der *tutulus* ist eine weibliche Haartracht. *Tutulus* zur Bezeichnung des *pilleus* ist eine Übertragung, die sicherlich keinen Anhalt in sakralen Dokumenten gefunden hat. Wenn trotzdem Sueton sie übernommen hat³,

¹ Cf. Thes. I. l. s. v.

² Die Ergänzungen nach Paulus p. 349.

³ Bei Serv. auct. Aen. II 683. Vgl. Helbig aaO. 488.

so muß uns das zur Vorsicht gegenüber den überlieferten Deutungen derartiger Bezeichnungen mahnen.

Was sonst an Benennungen von Kleidungsstücken erhalten ist, ist äußerst wenig: kein Wunder, da ja nur im Ritual der *flamines* die Kleidung eine besondere Rolle spielte und sich an sie besondere Bestimmungen anschlossen. Das bei Festus p. 205 angeführte Wort *offendices*, für das Erklärungen zweier Sakralschriftsteller gegeben werden, könnte recht wohl im Zusammenhange einer Ritualschrift vorgekommen sein. Da der *flamen Dialis* keinen Knoten an sich tragen durfte, weder am *apex* noch sonst, so könnte *offendices* wohl die Riemen bezeichnen, mit denen der *apex* befestigt wurde, ohne daß ein Knoten geschlungen werden mußte. Die bei Festus angeführte Deutung des Veranius jedenfalls scheint darauf hinzuweisen. Doch bei *capital* (Paulus p. 57) befinden wir uns völlig im Dunkel, zumal da es unsicher ist, ob es sich um ein in den Bereich des römischen Ritus fallendes Kleidungsstück handelt, da Varro (de l. l. V 130) es allgemein den *sacerdotulae* zuschreibt.

Unter den Gefäßnamen, die bei Varro de l. l. V 118–127, bei Paulus-Festus auf beide Hälften der Buchstaben verteilt und bei Nonius im 15. Kapitel (meist aus Varros Satiren und *de vita populi Romani*) überliefert sind, bezieht sich ein kleiner Teil auf Gefäße des Kultes. Da weder bei Varro noch bei Festus noch bei Nonius etwas von einer Scheidung in Gefäße des sakralen und des profanen Gebrauchs spürbar sei, hat man angenommen, daß auch die Quelle, auf die sowohl Varro wie Verrius Flaccus zurückgehen, keine solche Scheidung vornahm. Wäre dies auch richtig, so scheint es doch sicher, daß jene Quelle recht genaue Angaben machte, von denen uns bei Festus an zwei Stellen noch etwas mehr als das stereotype *in sacris* erhalten geblieben ist:

p. 217 *Persillum vocant sacerdotes rudiculum picatum, quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguet*¹.

p. 249 <*Praefericulum vas*> *aeneum sa*<...*sine ansa patens summum, ve*>*lut pelvis* <*quo ad sacrificia utebantur in sacra*>*rio Opis Co*<*nsivae*>.

Nun aber ist jene Ansicht sicher falsch; es ist unbegreiflich, wie Willers² behaupten kann, *vasorum explicationes nusquam inter glossas sacrarum rerum leguntur, quae in alterius litterarum singularum partis fine fere positae sunt*. Die beiden

¹ Buecheler, *Umbrica* 76 erklärt *persillum* als *unguentum*.

² De Verriio Flacco 10.

Glossen *praefericulum* und die unmittelbar darauf folgende *patellae* stehen vielmehr im zweiten Teil des Buchstabens *P*, der mit *pedulla* p. 230 beginnt, und sie stehen ferner in einem Zusammenhang deutlich sakraler Art. Unmittelbar vorhergehen: *pure lautum* (sicher sakral), *pura vestimenta*, *proculato* (vgl. p. 253: *proculiunt promittunt ait significare Antistius de iure pontificali lib. IX*); es folgen nach zwei andersartigen Glossen: *procinctam classem*, *posimirium*, *penus*. Schon O. Müller¹ sagte über die Seiten 249—253: *in his plurima insunt, parum quidem continuata, ex Antistii Labeonis et Veranii de iure pontificio et augurali libris*. Aus einem Pontifikalwerk und nicht aus jener sakrale und profane Bezeichnungen nicht unterscheidenden Quelle werden also zum mindesten die beiden Glossen *praefericulum* und *patellae* stammen. Für die Erklärung sakraler Gefäße hat also dem Verrius Flaccus noch eine andere Quelle zur Verfügung gestanden als jene von Willers angenommene. Dieser Quelle werden wir zum mindesten noch die Glosse *persillum* zuweisen, da sie eine wichtige Nachricht über eine nicht gerade alltägliche Einzelheit des römischen Kults bringt. Daß Gefäße im Ritual genannt waren, beweist u. a. schon die Tatsache, daß es ausdrücklich heißt: *persillum vocant sacerdotes* ... Außerdem bringt ja Festus eine Glosse geradezu aus einem *commentarius sacrorum*: *malluvium* (p. 161). Drittens heißt es p. 250: *pateram perplovere in sacris cum dicitur*, was wir o. S. 57 deuteten als: wenn es in sakralen Schriften heißt, die Schale läßt durchregnen. Viertens endlich sind auch in den Arvalakten sakrale Gefäße genannt: die *ollae*, ein *scyfus argenteus*, das *simpvium* und *urnalia*². Merkwürdigerweise ist nirgends eine Erklärung für das Gefäß überliefert, dem eine ganz besondere Rolle im Kulte zukam, der *olla*, in der die Eingeweide der Opfertiere gekocht wurden. Nonius p. 543 erwähnt sie wohl, sagt aber nichts über ihre sakrale Verwendung; nur daß sie ein *capacissimum vas* sei, hören wir.

Außer den schon angeführten finden sich noch folgende Gefäßnamen mit dem Hinweis, daß sie *in sacris* vorkamen oder daß sie ihrer eigentlichen Bedeutung nach sakral waren:

armillum (Paul. p. 2; Varro de vita P. R. I bei Non. p. 547, doch ohne Hinweis auf sakrale Bedeutung).

athanuvium (Paul. p. 18).

bria (Arnob. VII 29).

¹ Ausg. p. XXVI.

² Henzen, Acta fr. Arv. 26 sq. 28. 31. 27. 35.

*capis*¹ (Varro de l. l. V 121; Paul. p. 48, doch ohne Hinweis auf sakrale Bedeutung; Gloss. Lat. V 617, 41: *vas pontificalis*); cf. Dar.-Saglio I 2 p. 896.

cululla (Porphyr. ad Hor. c. I 31, 11: *proprie autem culillae calices sunt quidam fictiles, quibus pontifices virginesque Vestales in sacris utuntur*).

cuturnium (Paul. p. 51).

guttus (Varro de l. l. V 124).

irnela (Paul. p. 105).

polybrum (Fabius Pictor bei Nonius p. 544; Festus p. 246).

*simpvium*² (Varro de l. l. V 124. Schol. Iuv. VI 343; Paul. p. 337; Dar.-Sagl. IV 2 p. 1345).

trua (Paul. p. 9: *truam quoque vocant, quo permovent coquentes exta*. Das dürfte sich doch wohl auf das Kochen der *exta* in der *olla* beziehen).

Von den vier zum Opfer gebrauchten Schneideinstrumenten: *acieris*, *scena*, *secespita* und *clunaclum* wird uns nur die *secespita* beschrieben. Fest. p. 348:

<S>ecespitam esse Antisti<us Labeo ait cultrum> ferreum, oblongum, mani<brio eburneo rotund>o, solido, vincto ad ca<pulum argento auroque> fixum clavis aeneis, ae<re Cyprio, quo flami>nes, flaminicae, virgi<nes pontificesque ad sa>crificia utuntur.

Es schließen sich noch eine Reihe von Aussagen an; doch ist der Text des Festus so verstümmelt, daß sich kaum etwas daraus erschließen läßt³. Serv. auct. Aen. IV 262 stimmt fast wörtlich mit Festus überein. Doch vor dem Beginn der Beschreibung steht eine leider verstümmelte Bemerkung, aus der hervorgeht, daß Servius die *secespita* in einen näheren Zusammenhang mit der *laena* setzt. Nun wäre ja denkbar, daß dieser Zusammenhang einzig und allein auf die erklärte Vergilstelle zurückginge:

*atque illi stellatus iaspide fulva
ensis erat Tyrioque ardebat murice laena
demissa ex umeris, dives quae munera
Dido fecerat ... (Aen. IV 261—264).*

¹ Auch *capedo* kommt vor neben *capudo*. *capeduncula* hingegen ist deutlich eine Momentanbildung (Cic. de n. d. III 43).

² Über die Formen *simpvium* und *simpulum* vgl. Brinckmann im Arch. f. lat. Lex. XV (1908), 139ff. der als echte alte Form *simpvium* erweist. Damit wird die Verbindung mit umbr. *seples* (Buecheler, Umbria 156) hinfällig.

³ Vgl. Jordan, Top. II 274f.

Doch machen die Worte des Kommentators oder derer, die *pontificalem ritum hoc loco expositum putant*, nicht diesen Eindruck. Das Wort *debere* zum Schluß des korrupten Satzes ist deutlich. Sollte nicht doch hier wirklich ein Zug des Ritus erhalten sein? Unsere Vermutung ließe sich dadurch stützen, daß der *flamen Dialis* stets ein Gefäß mit Opferkuchen neben sich haben muß; zum Schneiden dieser Kuchen aber wurde ja eben die *secespita* benutzt¹; ob also der *flamen Dialis* nicht auch diese neben sich haben mußte? Sollte es sich aber bewahrheiten, daß die *secespita* in einer besonderen Beziehung zum *flamen Dialis* steht, so läge die Vermutung nicht fern, daß wir in den Worten des Antistius Labeo mehr als eine bloße Beschreibung vor uns hätten, daß vielmehr wenigstens ein Teil seiner Angaben im Ritual des *flamen Dialis* seine letzte Wurzel hätte. Das wäre vor allem für die kupfernen Nägel, mit denen das eiserne Messer an seinem prunkvollen Griff befestigt werden soll, anzunehmen.

Im übrigen gibt uns die *secespita* ein Rätsel auf; schon Jordan² nahm Anstoß daran, daß sie nicht ganz von Kupfer sei, und hielt die Kupfernägel für ein Überbleibsel jenes ursprünglichen Zustandes. Es kommt aber hinzu, daß dieses prunkvolle aus Elfenbein, Gold und Silber bestehende Gerät nicht recht zu der Schlichtheit des altrömischen Kultes passen will³. Mir scheint es nicht zu kühn, die *secespita* in der Form, wie Antistius Labeo sie beschreibt, erst der augusteischen Zeit zuzuschreiben und mit der Erneuerung des Flaminats in Zusammenhang zu bringen. Dafür ließe sich anführen, daß in anderen Werken, die Verrius Flaccus benutzte (wohl älteren, der ciceronischen Zeit angehörigen) keine Übereinstimmung hinsichtlich jenes Gerätes herrschte: Paul. p. 336: *secespitam alii securim, alii dolabram aeneam, alii cultellum esse putant*. Ein Gegenstand, von dem man nicht wußte, ob er ein Beil oder ein Messer war, wird plötzlich mit großer Ausführlichkeit beschrieben: läßt das nicht darauf schließen, daß er inzwischen eine Bedeutung erlangt haben muß, die er vorher nicht hatte? Daß jedoch die Bezeichnung alt ist, daran kann nicht gezweifelt werden; auch daß sie in sakralen Urkunden vorkam, wird eben durch die Bemühungen, sie zu erklären, offenbar.

Auch für das *scena* oder *sacena* genannte Instrument gab es mehrere Erklärungen: die einen hielten sie für eine *securis*,

¹ Paul. p. 349: *secivum libum est, quod secespita secatur*.

² Top. II 276.

³ Vgl. Latte RE II A 974.

andere für eine *dolabra*¹. Es siegte die Meinung des Cincius, der sie als *dolabra pontificia* erklärte².

Acieris wird von Paul. p. 10 als *securis aerea* erklärt, *qua in sacrificiis utebantur sacerdotes*.

Bei *clunaclum* (Paul. p. 50) schließlich ist es ganz ungewiß, ob wir wirklich ein pontifikales Wort vor uns haben, oder ob nicht Verrius Flaccus nur zur Erklärung des Wortes anführt: *quia clunes hostiarum dividit*. Gellius (NA X 25, 2) führt es in seiner Aufzählung der *telorum, iaculorum gladiatorumque vocabula, quae in historiis veteribus scripta sunt*, mit auf.

Ebenso muß es unentschieden bleiben, ob *forco*, wovon Corp. gloss. Lat. V 22, 2 unter anderem die Erklärung gibt: *securis, qua pontifices in sacris utuntur*, wirklich zum Bestande der im eigentlichen Sinne sakralen Benennungen gehört.

Sicher können wir dessen sein bei den seltsamen Bezeichnungen der verschiedenen Arten von Brei, Kuchen, Fleischstücken und Würsten, die vor allem Arnobius³ im 7. Buch 24 ff. anführt. Sie sind so seltsam, daß ihre Erklärung die Sakralschriftsteller und Altertumsforscher geradezu reizen mußte. *Fitilla* und *frumen* sind zwei Namen von Breisorten, die im Kulte verwendet wurden; leider ist nicht überliefert, wodurch sie sich voneinander unterschieden. An Opferkuchen werden außer *strues* und *fertum, arculata* (Paul. p. 16), *glomus* (Paul. p. 98), *Iannual* (Paul. p. 104), *pastillum* (Fest. p. 250), den *Summanalia liba in modum rotae fincta* (Fest. p. 348) und *turunda* (Non. p. 552) bei Arnobius genannt: *africa, gratilla, catumeum, cumspolium* (?), *cubula*⁴. An Fleischstücken: *polimen, omentum, palasea, strebula, pulpamenta, salsamina, fendicae, rumae, taedae* und *neniae*, an Opferwürsten: *apexaones, ircei, longavi, silicernia*. Diese Mannigfaltigkeit von Benennungen, ja die Erhaltung all dieser Namen ist kaum anders als durch die Annahme schriftlicher Aufzeichnungen begreiflich.

Ob aber die *commentarii sacrorum* mehr als die bloßen Namen dieser Dinge enthalten haben, ist schwer zu sagen. Möglich ist es natürlich, daß irgendwann Anweisungen zur Herstellung etwa der verschiedenen Opferkuchen in sie aufge-

¹ Festus p. 330.

² Vgl. Rosenberg RE IA 1626.

³ Nach Cornelius Labeo; vgl. Kahl 798, der auch die Parallelen aus Varro, Festus und Plinius aufführt.

⁴ Zu den Bezeichnungen der sakralen Gebäckarten vgl. Lobeck, *Aglaophamus* 1050 ff.

nommen wurden. Darauf könnte etwa Paulus p. 98 deuten: *glomus in sacris crustulum, cymbi figura, ex oleo coctum appellatur.*

Wir verzichten auf die weitere Aufzählung und Erörterung von Einzelheiten und fassen die Ergebnisse unserer Untersuchung über die Sacherläuterungen kurz zusammen. Erklärungen von Dingen des sakralen Kreises gehören der sakralen und antiquarischen Literatur an; die *commentarii sacrorum* erklärten und beschrieben nicht; in ihnen kamen vielmehr die einzelnen Dinge mit ihren Namen in Ritualvorschriften vor; auf die Autorität der Pontifikalbücher stützen sich nur solche Erklärungen, die die Herstellung einer Sache beschreiben oder sonst einen für das Ritual wichtigen Zug geben, der seiner Natur nach in den Pontifikalbüchern besonders angeordnet gewesen sein muß.

Mit der Sacherklärung steht im engsten Zusammenhange die sprachliche Erläuterung der vielen sakralen Ausdrücke, die zum Teil schon den Gelehrten des 1. Jahrh. v. Chr. unverständlich geworden waren. Solche Worterklärungen stehen natürlich nur in einem lockeren Zusammenhange mit den *commentarii sacrorum*.

So war offenbar im Kulte selbst eine dunkle Vorstellung, was unter *bidens* zu verstehen sei, immer erhalten geblieben; aber was das Wort eigentlich bedeutete, war nicht recht klar. So konnte denn die Deutung aufkommen, es heiße „zweijährig“ (Nigidius *de extis* bei Gell. NA XVI 6, 12), und Schriften über pontifikales Recht, die Gellius NA XVI 6, 13 anonym anführt, machten sich diese Erklärung ausdrücklich zu eigen. Erst Iulius Hyginus *in quarto librorum quos de Vergilio fecit* (Gellius NA XVI 6, 14) gab die richtige Erklärung: *quae bidens est hostia, oportet habeat dentes octo, sed ex his duo ceteris altiores, per quos appareat ex minore aetate in maiorem transcendisse.* Der ganze Streit um das Wort wäre nicht begreiflich, wenn die Pontifikalbücher eine Definition, wie etwa Hyginus sie gibt, enthalten hätten. Als bekannt setzt den Sinn des Wortes voraus Coruncanus (der erste plebejische pontifex maximus) bei Plinius n. h. VIII 206: *Coruncanus ruminales hostias, donec bidentes fierent, puras negavit*¹.

Selbst die Anwendung des an sich durchsichtigen Wortes *inferius* in der Formel *macte hoc vino inferio esto* wurde einmal

¹ Auf die Deutung dieser Äußerung, die nicht ohne Schwierigkeiten ist, soll hier nicht eingegangen werden.

nicht mehr verstanden. Bei Paulus p. 113 lesen wir die sicher falsche Erklärung: *inferium vinum id, quod in sacrificando infra labrum paterae ponebatur*. Die richtige Erklärung gab C. Trebatius Testa¹, der Freund Ciceros und Lehrer des Antistius Labeo aus umfassender Kenntnis sakrifkalen Denkens heraus (bei Arnob. VII 31):

„*inferio*“, inquit Trebatius, *verbum ea causa est additum eaque ratione profertur, ne vinum omne omnino quod in cellis atque apothecis est conditum, ex quibus illud quod effunditur, promptum est, esse sacrum incipiat et ex usibus eripiatur humanis. addito ergo hoc verbo solum erit inferetur sacrum nec religione obligabitur ceterum.*

Das ist ganz im Sinne der *pontifices* gesprochen; doch ihren Kultsatzungen hat außer dem Worte *inferius* selbst nichts davon angehört.

Nicht anders steht es mit den Wörtern, die die Sprache des Lebens bewahrt hat, die aber in eigentlicher Bedeutung sakral sind, so z. B. *eximius, egregius, lectus*. Für *eximius* ist Herkunft aus der sakralen Sprache sicher²: Macr. Sat. III 5, 6: *eximii quoque in sacrificiis vocabulum, non poeticum ἐπίθετον sed sacerdotale nomen est. Veranius enim in Pontificalibus quaestionibus docet eximias dictas hostias, quae ad sacrificium destinatae eximantur e grege, vel quod eximia specie quasi offerendae numinibus eligantur*. Nicht mit gleicher Sicherheit steht der sakrale Ursprung von *egregius* und *lectus* fest. Doch da die *proprietas sermonis* in der sakralen Sprache ganz besonders ausgebildet war, so liegt es nahe anzunehmen, daß für die drei hauptsächlichsten Arten von Opfertieren drei verschiedene die gleiche Eigenschaft anzeigende Benennungen sich ausprägten. Vielleicht dürfen wir daher die Bemerkung des Donat zu Ter. Hec. 66 als aus pontificaler Sprache herstammend ansehen: *proprie eximii sunt porci maiores, qui ad sacrificium excepti uberius pascuntur. etenim boves, qui ad hoc electi sunt, egregii dicuntur, et oves lectae, ut Vergilius: mactant lectas de more bidentes*. Auch Servius weist zu der von Donat zitierten Vergilstelle (Aen. IV 57) auf den besonderen Sinn des *lectas* hin: *non vacat „lectas“: moris enim fuerat, ut ad sacrificia eligerentur oves, quibus nihil deesset*.

Solche Wörter, die aus der sakralen Sprache herkommen,

¹ Wohl in seinem Werk *de religionibus* (Porph. in Hor. II 1, 1; Macr. Sat. III 3, 5).

² Vgl. auch Kretzer, *De Romanorum vocabulis pontificalibus* 72.

gibt es in großer Zahl. Zu ihnen gehören, um nur einige zu nennen: *contingere* (Serv. auct. Aen. III 234), *convellere* (Serv. auct. Aen. XI 19; vgl. o. S. 57), *dare* (Serv. auct. Aen. VIII 106), *incohare* (Serv. Aen. VI 252), *movere* (Serv. auct. Aen. IV 301), *reddere* (Serv. Georg. II 194), *venia* (Serv. Aen. I 519) und viele andere¹. Aus dem Bestreben, gerade in Vergil recht viele und gesuchte sakrale Beziehungen hineinzudeuten, gingen die Kommentatoren auch oft zu weit; so wehrt sich Servius gegen die Behauptung des Donat zu Aen. II 557 „*litus*“ *locum esse ante aras, a litando dictum* mit dem Hinweis darauf, daß *litare* ein kurzes *i* in der ersten Silbe hat. Und so könnte man auch bezweifeln, ob *supponere* wirklich ein *verbum sacrorum* ist, oder ob Servius (Aen. VI 248) nur die Anwendung dieses Wortes κατ' εὐφημισμὸν als etwas der sakralen Sprache Eigentümliches hinstellen will².

Die sakralrechtliche Literatur setzt das Werk der *pontifices* durch immer weitergehende Zusammenfassung und Präzisierung der Kulttatsachen fort. Die Unterscheidung zwischen echtem pontifikalem Gut und den Erweiterungen durch die Schriftsteller ist hier am schwierigsten. Dafür einige Beispiele.

Eine sicher alte — da sie ein *piaculum* anordnet — pontifikale Bestimmung ist: *siquis forte tauro Iovi fecerit, piaculum dato*³. Ob wir das Gleiche für den Satz annehmen dürfen: *itaque Iovi tauro verre ariete immolari non licet*⁴, ist ungewiß. Das *itaque* deutet eher darauf hin, daß Ateius Capito hier einen Schluß, wir wissen nicht aus welchen Tatsachen des Kultes zieht. Wenn es aber heißt⁵: *Labeo vero sexagesimo et octavo libro intulit: nisi Neptuno Apollini et Marti taurum non immolari*, so haben wir hier ganz offenbar keine sakralrechtliche Anordnung, sondern eine Zusammenfassung von Erscheinungen des Kultes vor uns.

Das Pontifikalrecht verlangte zu gewissen Zwecken die

¹ Vgl. auch Kretzer aaO. unter den genannten Wörtern.

² Woher dieses Prinzip zur Erklärung sakraler Ausdrucksweise stammt, ist m. W. nicht geklärt. Bei Servius begegnet es in Beziehung auf Römisches noch Ecl. VIII 65, Georg. IV 378, Aen. I 704 (an diesen drei Stellen handelt es sich um *adolere*), Aen. IV 57 (*mactare*). Auch im Terenzkommentar des Donat findet sich diese Erklärungsweise öfter; s. den Serviusindex von Mountford und Schultz p. 63.

³ Ateius Capito bei Macr. Sat. III 10, 7; vgl. Krause, De Rom. hostiis 9.

⁴ Ebenda III 10, 3. Vgl. Krause 19.

⁵ Ebenda III 10, 4.

Verwendung des Holzes einer *arbor felix* oder *infelix*. Durch das Reiben einer *tabula felicitis materiae* wird das erloschene Vestafeuer wieder entzündet¹. Von der *flaminica Dialis* heißt es: *in rica surculum de arbore felici habet*². In einer *lex* des Servius Tullius³ heißt es: *duumviri perduellionem iudicent; si a duumviris provocarit, provocatione certato; si vincent, caput obnubito; infelici arbore reste suspendito; verberato vel intra pomerium vel extra pomerium*. Die Unterscheidung zwischen *arbores felices* und *infelices* griff tief ins Leben ein; beide Baumklassen waren an ihren Merkmalen hinreichend zu erkennen. So sind denn auch die *virgae sanguineae*, mit denen der *parricida* gepeitscht werden soll, nichts anderes als Zweige von einer *arbor infelix*⁴. *Infelices* sind die Bäume mit dunklen Früchten oder Ästen. Es ist daher kaum anzunehmen, daß die *pontifices* ein Verzeichnis der *arbores felices* und *infelices*, die ja jeder Landmann wohl zu unterscheiden wußte, besessen hätten. Wenn also Veranius in seinem Werke *de verbis pontificalibus*⁵ ein solches Verzeichnis gab, so tat er das offenbar zur Erläuterung einer Ritualvorschrift, in der eine *arbor felix* vorkam⁶.

Nicht anders sind die Zusammenstellungen zu beurteilen, die über Reinheit und Unreinheit des beim Opfer zu verwendenden Weines oder über die der sakralen Gewänder gegeben werden. Der im sakralen Sinne unreine Wein hieß *spurcum vinum*, und Antistius Labeo *libro X. commentarii iuris pontificii*⁷ definiert ihn so: *cui aqua admixta est defrutumve, aut igne tactum est, mustumve antequam defervescat*. Plinius n. h. XIV 119 gibt ebenfalls einen Teil dieser Bestimmungen, fügt jedoch andere hinzu: *et quoniam religione vita constat, prolibare diis nefastum habetur vina — praeter inputatae — vitis fulmine tactae quamque iuxta hominis mors laqueo pependerit aut vulneratis pedibus calcatae, et quod circumcisis vinaceis profluxerit, aut superne deciduo inmundiore lapsu aliquo polluta, item Graeca, quoniam aquam habent*. Und ebenso dürfte die Definition der *pura*

¹ Paulus p. 106. S. o. S. 109 Nr. 24.

² Gellius NA X 15, 28.

³ Liv. I 26, 6. Vgl. Cic. pro Rab. perd. 15, der das Gesetz dem Tarquinius Superbus zuschreibt.

⁴ Dig. XLVIII 9, 9.

⁵ Macr. Sat. III 20, 2: *ait Veranius de verbis pontificalibus: felices arbores putantur esse quercus aesculus illex suberies fagus corylus sorbus, ficus alba, pirus malus vitis prunus cornus lotus*.

⁶ Vgl. zu dem Ganzen Thulin, Die etr. Disc. III 94 ff.

⁷ Bei Festus p. 348.

*vestimenta*¹ in sakralem Sinne, wie sie Festus p. 249, Serv. auct. Aen. IV 683, XII 169 und Donat. in Aen. XII 169 bieten, der sakralen Literatur angehören, nicht den *commentarii sacrorum*.

Auf Sammlung und Zusammenfassung von Entscheidungen der *pontifices* beruhen endlich auch all die verschiedenen Definitionen von *sacrum*, *sanctum*, *religiosum* und *profanum*, wie sie uns in der sakralen Literatur begegnen. Denn wenn es bei Macr. Sat. III 3, 1 heißt: *inter decreta pontificum hoc maxime quaeritur, quid sacrum, quid sanctum, quid religiosum*, so bedeutet das nicht, daß die *pontifices* sich um die Definition dieser Begriffe bemühten, sondern daß sie die Berechtigung ihrer Anwendung in einzelnen Fällen, die sie zu entscheiden hatten, erörterten.

Darauf ist es auch zurückzuführen, wenn die uns überlieferten Definitionen so stark voneinander abweichen: sie sind nicht allgemein zu nehmen, sondern jeweils nur auf die ihnen zugehörigen Zusammenhänge zu beziehen.

Zum Schluß seien noch einige besonders wichtige Beispiele für Schlüsse aus Kultsatzungen behandelt, die Anlaß zu Mißverständnissen geboten haben.

Wir sagten oben, die *libri pontificum* hätten keine allgemeinen Kultsatzungen enthalten, sondern stets nur die für ein einzelnes *sacrum* geltenden Vorschriften. Dieser Behauptung scheinen einzelne Stellen zu widersprechen, die daher auch in der Tat als Beweis dafür angeführt worden sind, daß es in der Lehre der *pontifices* allgemeine Bestimmungen über Opfertiere gegeben habe².

Bei Cic. de leg. II 29 heißt es: *iam illud ex institutis pontificum et haruspicum non mutandum est, quibus hostiis immolandum quoique deo, cui maioribus, cui lactentibus, cui maribus, cui feminis*. Nun aber besteht kein Zweifel darüber, daß in den auf Numa zurückgeführten Kultsatzungen, eben den *commentarii sacrorum*, enthalten war, welchem Gotte welches Opfertier dargebracht werden sollte; Cicero stellt aber an jener Stelle nichts anderes als die „numanische“ Religion dar. In dieser aber gibt es keine Gottheit, für die nicht auch das ihr gebührende Opfertier genannt wäre. Die Stelle beweist also gerade das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollte: die Existenz spezifizierter Satzungen für die einzelnen Kulte.

¹ S. auch oben S. 33.

² Luebbert, comm. pont. 110.

Wenn ferner die *pontifices* die Dedikation des Doppeltempels des Honos und der Virtus hindern, *quod negabant unam cellam duobus recte dedicari, quia si de caelo tacta aut prodigi aliquid in ea factum esset, difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret, sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri* (Liv. XXVII 25, 8), so darf man aus den letzten Worten nicht eine allgemeine Vorschrift über Götterpaare, denen gemeinsam nur ein Opfertier dargebracht wird, herauslesen. Vielmehr beweist auch diese Stelle nur, daß es bestimmte durch den Ritus festgelegte Beispiele für solche Opfer gab.

Die größte Verwirrung aber haben zwei Stellen angestiftet, die jetzt behandelt werden sollen.

Serv. Aen. VIII 641: . . . *in omnibus sacris feminini generis plus valent victimae. denique si per marem litare non possent, succidanea dabatur femina; si autem per feminam non litassent, succidanea adhiberi non poterat*. Dies sieht auf den ersten Blick sehr nach einer Vorschrift aus; doch ist sie, wie Krause¹ richtig gesehen hat, wie so manches andere bei Servius aus den Worten des Dichters herausgesponnen. Sie stellt den letzten Versuch einer Rettung Vergils gegenüber seinen *obtrectatores* dar, die ihm vorwarfen, daß er zum Eidopfer fälschlich eine *porca* statt eines *porcus* habe darbringen lassen.

Die vierte Stelle, aus der man ein *praeceptum* der *pontifices* herauslesen wollte², ist Arnob. VII 19: *nam dis feminis feminas, mares maribus hostias immolare abstrusa et interior ratio est vulgigue a cognitione dimota*. Es ist nun sehr merkwürdig, daß diese so grundlegende Vorschrift uns nur bei einem späten christlichen Schriftsteller begegnet und daß sie sonst kein einziger Autor zu kennen scheint. Sehen wir etwas genauer zu, so müssen die Worte *abstrusa et interior ratio vulgigue a cognitione dimota* unsere Aufmerksamkeit erregen: *ex ipso ritu occultiore sacrorum* will Cornelius Labeo (bei Macr. Sat. I 12, 21) die Identität von Bona Dea und Terra beweisen. Sollte dieser Anklang zufällig sein, und sollte nicht vielmehr jene Äußerung des Arnobius auf Cornelius Labeo zurückgehen, der ja erwiesenermaßen die Quelle des Arnobius für die gleich folgenden Kapitel war?³ Was aber unter dem *ritus occultior* bei Cornelius Labeo zu verstehen ist, sahen wir bereits oben⁴.

¹ De Romanor. hostiis 31.

² Luebbert 110; Krause 20.

³ Kahl, Philologus, Suppl. Bd. V 796 ff.

⁴ Vgl. oben S. 44 f.

Jene *interior ratio*¹ ist also keineswegs die einer Kultsatzung, die jemals wirklich ausgesprochen und festgelegt worden ist, sondern die der religionswissenschaftlichen Betrachtung. Sie braucht deshalb nicht falsch zu sein: sehen wir ja in der Tat, daß im allgemeinen die Römer Göttern männliche und Göttinnen weibliche Tiere geopfert haben. Nur hat es keine sakrale Bestimmung gegeben, die eine derartige Vorschrift enthielt. Die bei Arnobius überlieferten Worte stellen also einen gelehrten Schluß aus einer Reihe von Tatsachen des Kultes dar. Für ein Kultgesetz werden wir sie ebensowenig halten wie die Theorie, daß *victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur* (Serv. Georg. II 380). Ausdrücklich sei (gegen Luebbert² und Rowoldt³) betont, daß die Worte Cic. de leg. II 29⁴ nicht im Sinne einer derartigen Bestimmung zu deuten sind. Im Gegenteil: hätte ein so einfaches und klares Kultgesetz bestanden, so hätte sich Cicero gewiß anders ausgedrückt. Seine Worte weisen vielmehr nachdrücklich darauf hin, daß die Sache nicht so einfach lag, sondern besonderer Festsetzungen in den einzelnen Fällen bedurfte.

Ähnliche Behauptungen, die den Eindruck von Vorschriften oder Äußerungen allgemeiner Art machen, finden sich noch öfter. Wenn es bei Serv. Aen. VIII 103 heißt *nam cuius deo sacrificaretur, necesse erat post ipsum etiam reliquos invocari*, so könnte das *necesse erat* leicht den Anschein erwecken, als habe dem Gewährsmann des Servius hier eine Vorschrift der *pontifices* zur Verfügung gestanden. Serv. auct. georg. I 21 ist ja ausdrücklich von dem *mos pontificum* und dem *ritus vetus* die Rede⁵. Wie es sich aber in Wirklichkeit verhielt, zeigt zum Glück Serv. auct. georg. I 10: *in sacris fieri solebat, ut post specialia ad eam rem, de qua agebatur, invocata numina omnes dii vel deae confuse invocarentur*. Also auch hier wird eine Theorie aus der Kombination einer Anzahl von Kulttatsachen erschlossen. Ähnlich steht es bei Serv. auct. Aen. II 141: *pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse*. Es ist längst

¹ Vgl. zur Ausdrucksweise Serv. Aen. VIII 601, wo gegenübergestellt wird: *publica caerimoniarum opinio und prudentiores tamen dicunt. Prudentium opinio* auch Serv. Aen. XII 847. Serv. Georg. II 389: *prudentioribus tamen aliud placet*.

² Comm. pont. 110.

³ Libr. pont. . . . reliquiae p. 7 und p. 54, nr. 52.

⁴ S. o. S. 169.

⁵ Wie leicht sich solche Wendungen einstellen, zeigt deutlich Serv. Aen. VIII 275. S. o. S. 45f.

erkannt worden, daß *di proprii* nicht etwa ein sakraler Terminus ist¹. Wir können hinzufügen, daß wir hier nicht einmal eine Äußerung der *pontifices* vor uns haben, durch die sie das Prinzip ihrer Schaffung von Göttern kundgegeben hätten. Vielmehr liegt auch hier ein Schluß aus Einzelheiten des Kultus, in diesem Falle aus der Vergleichung der pontifikalischen Gebetsformeln vor. Oder, genauer: eine religionsgeschichtliche Theorie, die stoische, fand in den Gebeten der *pontifices* erwünschten Stoff; bei Serv. Georg. I 5 heißt es: *Stoici dicunt non esse nisi unum deum, et unam eandemque esse potestatem, quae pro ratione officiorum nostrorum variis nominibus appellatur*².

Sehr merkwürdig und belehrend ist auch eine Stelle aus der Notiz des Servius auctus zu den Vergilversen Aen. II 351:

*excessere omnes adytis arisque relictis
di quibus imperium hoc steterat.*

Romani celatum esse voluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. Ähnlich äußert sich Macrobius³: *Romani deum, in cuius tutela urbs Roma est, . . . ignotum esse voluerunt*⁴. Der Vergilkommentator aber fährt dann fort: *et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint.* Was soll dies heißen? Sollen wir wirklich an eine Vorschrift der *pontifices* glauben, nach der die römischen Götter nicht mit ihren Namen genannt werden sollten?⁵ In der Tat, eine sehr merkwürdige Vorschrift, zumal für die Römer, die bei der Nennung ihrer Götter eine fast übertriebene Sorgfalt zeigen, denen es gerade darauf ankommt, jeden Gott mit dem rechten Namen zu nennen, damit er auch wirklich das empfangt, was ihm zugedacht ist, und höre, was man von ihm erbittet. Eine bloße Verallgemeinerung der Vorschrift über den Geheimnamen der Stadtgottheit Roms kann jene mit solcher Bestimmtheit (*iure pontificum cautum est*) auftretende Behauptung des Servius auctus nicht sein. Vielmehr ist hier mit jener Vorschrift eine Beobachtung zweier Kulttatsachen verschmolzen, die an der Stelle ebenfalls angeführt werden: *et in Capitolio fuit clipeus*

¹ Richter RE IX 1349.

² Vgl. auch Serv. Aen. IV 638: *et sciendum Stoicos dicere unum esse deum, cui nomina variantur pro actibus et officiis.*

³ Sat. III 9, 3.

⁴ Aus Plin. n. h. XXVIII 18 scheint hervorzugehen, daß die Nachricht auf Verrius Flaccus zurückgeht, der seine Gewährsmänner ausdrücklich nannte. Vgl. auch Serv. Georg. I 498. Plut. qu. R. 61.

⁵ Als uralte sakrale Vorschrift, „decretum“, faßt die Stelle Preibisch, quaest. 41, 46.

*consecratus, cui inscriptum erat „genio urbis Romae, sive mas sive femina“*¹. Und ferner die für unsere Untersuchung noch wichtigere: *et pontifices ita precabantur „Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris“*. Die falsche Deutung dieser Gebetsformel² — falsch: denn sie bezweckt ja kein Verbergen des Gottesnamens, sondern seine möglichst sichere Erfassung — verbunden mit der Tatsache der Existenz jenes Altars haben nun jenen alten Kommentator, den Serv. auct. ausschreibt, oder dessen Gewährsmänner zu dem Schluß verleitet, daß alle römischen Götternamen, d. h. die eigentlichen Namen, dem Uneingeweihten nicht bekannt seien. Zu Aen. IV 577 sagt Serv. auct. ausdrücklich: *an quia deorum vera nomina nemo novit*. Auch hier liegt also jene Verallgemeinerung vor³. Es kommt aber noch eins hinzu. Der Scholiast glaubt das *quisquis es* Vergils auf Iuppiter beziehen zu müssen, obwohl aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, daß nur Mercur gemeint sein kann. Auch Servius versucht an der genannten Stelle auf sehr künstliche Weise Iuppiter hineinzudeuten: *ubi et Iovem complectitur et supernum Mercurium*. Macrobius (Sat. III 9, 4) nennt nun außer Iuppiter noch drei Gottheiten, die von verschiedenen Gewährsmännern als die eigentlichen Schützer der Stadt angesehen wurden: Luna, Angerona, Ops Consivia. Von allen diesen Gottheiten muß also einmal behauptet worden sein, daß sie außer dem allgemein bekannten noch einen anderen, nur den Priestern bekannten Namen trügen. Wenn also von vier Gottheiten jene Anschauung einmal ausgesprochen worden ist — irgend welche Anhaltspunkte für sie mußte ihr Kult wohl bieten⁴ — so wird es noch begreiflicher, wie die Behauptung, es bestehe im *ius pontificium* eine Bestimmung, nach der man die Götter nicht bei ihrem wahren Namen nennen solle, entstehen konnte.

So sind wir zu dem Ausgangspunkt dieser ganzen Untersuchung zurückgekehrt, der Frage nach dem Verhältnis der pontifikalischen Kultsatzungen zur antiquarisch-juristischen Literatur. Wir sehen, daß eine Wiederherstellung jener nur in sehr

¹ Über diesen Schild s. Wissowa, R. u. K.² 179.

² Und anderer, wie *sive deus sive dea*.

³ Wenn es sich nicht um einen Reflex von Plat. Crat. 400 d handelt: ... περί θεῶν οὐδέν ἴσμεν, οὔτε περί αὐτῶν οὔτε περί τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτέ ἑαυτοῦς καλοῦσιν· δῆλον γάρ ὅτι ἐκείνοί γε τάλληθῃ καλοῦσι.

⁴ Bei Angerona das Kultbild in der Schweigen gebietenden Haltung (Macr. Sat. I 10, 8), bei Ops wohl das Geheimnisvolle ihres Kultes in der *regia* (vgl. Wissowa bei Roscher III 937).

beschränktem Umfange möglich ist. Möglich aber ist es — und dies zu zeigen, war der Sinn dieser Untersuchung —, gewisse Kriterien festzustellen, an denen pontifikales Gut erkennbar ist.

Es hat seinen guten Sinn, daß die Grenzen zwischen den Kultsatzungen und der antiquarisch-sakralrechtlichen Literatur sich nicht mit letzter Schärfe ziehen lassen. Aus ihr leuchtet uns ja Lehre und Denkweise der *pontifices* entgegen, so daß sie uns Ersatz gewährt für das, was uns an reinem Stoff verloren gegangen ist. Sie setzt damit nicht nur das Werk der *pontifices* fort, sondern ist seine eigentliche Erfüllung. Denn sie ist es, die die römische Religion in ihrer einmal erkannten Sonderart zum allgemeinen geistigen Besitz der Nation gemacht hat. Daher ist ihre Rückwirkung auf das religiöse Denken und den Kult nicht leicht zu hoch einzuschätzen: vor allem durch sie ist ja das Bild der römischen Religion über die Zeit der Bürgerkriege, als der Kult fast erloschen war, hinübergerettet und so die Neugestaltung religiöser Formen und die Neuschöpfung eines eigentümlich römischen religiösen Stils ermöglicht worden.

Register

I. Namen und Sachen

- Acca Larentia 99 f. 122 ff.
Adjektiv in sakraler Sprache 62
Agonia 102
albogalerus 155
Ambarvalia 92
Ancus Marcius 119
Andania, Mysterien 67. 118 f.
Annalistik 111
Anna Perenna 149
antiquae litterae als sakrale Urkunden zu verstehen 21
antiquus bei Servius auctus 33
Antistius Labeo 162 f. 168
apiculum 156
Apollo 39. 47. 147
ara Consi 122
Arbeit an Feiertagen 40 ff.
arbores felices und *infelices* 168
arculum 157
Argeerurkunde 4. 19. 59 ff. 154
Arnobius, Zitierweise 47 f.
Arvalakten 64. 72 f. 78 ff. 82 ff. 88 f. 161
Arvales fratres 11. 25 f. 64 ff. 119
Ateius Capito 29. 46. 52. 74. 76. 78. 129 Anm. 3
Augustusaltar in Narbonne 124 f.

Benennungen der pontifikalen Urkunden 14. 17
Bestattung 134 f.
Beten, lautes und leises 84 f.
Buch als sakraler Gegenstand 64 ff.
Bücher in den Mysterien 67 f.

captio der Vestalinnen 113
carmen evocationis 26
Carna 149
Carnaria 104
castus 28

Cato, de agri cult. 85 ff. — und pontifikale Anweisungen 85. 88. 91 f. 93
Ceres, Liber, Libera 141 f.
Cerialia 142
commentarii pontificum 2. 5. 14 ff. 18. 63. 130. 136
commentarii regii 22. 120
commentarii sacrorum 14. 24 f. 51 ff. 62 f. 70 ff. 73. 98 f. 125 f. 131. 146 ff. 165
commentarium ludorum saecularium 70 ff. 75 ff.
confarreatio 49. 112. 114. 137. 156
consecratio capitis et bonorum 59
Consualia 122
Cornelius Labeo 39. 44 f. 48. 50. 147. 148. 167. 170
Tib. Coruncanus 165

decreta pontificum 8. 16. 47. 63. 130 f. 136
di certi und *incerti* 4
dies februatus 97
dies postriduani 128
diffarreatio 112
dona, wie lange als *sacra* zu bezeichnen 43 f.
Doppeltempel 130 f. 170

Eisen 152. 163
Euphemismus in der sakralen Sprache 167

Fabius Pictor 5. 9. 10 Anm. 2. 19. 29. 151. 153
Fasti 95 f. 97. Literatur über sie 110. 148
Februus 49

- Festsetzung von Festterminen 79f.
86
- flamen Cerialis* 142. — *Dialis* 112.
136 ff. 156. 158. 163. — *Floralis*
143. — *Portunalis* 121. — *Quiri-*
nalis 121 ff. — *Vulcanalis* 148
- flaminica* 137. 147. —, Kleidung
155 ff.
- Flora 143
- Forumsinschrift 120 Anm. 7
- Gebete, fehlen in den Arvalakten
83 ff.
- Gefäßnamen 160 ff.
- Gellius, Zitierweise 9. 29
- Götterbilder 130. 135
- glomus* 165
- Graecus ritus* 138 ff.
- Granius Flaccus 8. 31. 43
- Händewaschung beim Opfer 53
- Hainlichtung 88 f.
- Helernus, Opfer in seinem Hain
104 Anm. 8. 106
- Hercules 120.
- Honos 144 f.
- Honos und Virtus, Tempel 129 ff.
- Hyginus 165
- ἱεροφάντης = *pontifex* 50
- Iguvinische Tafeln 126
- indictio* von Festen 80 f. — des
Festes der Dea Dia 81 f.
- Indigitamenta* 8. 19. 31. 36. 65
- Indigitamentengottheiten 4. 8.
- „Indigitationen“ der Terra 45
- Isiskult 34. 66
- Inzest der Vestalinnen 113
- Iuppiter 145
- ius manium* 40. 91
- Ius Papirianum* 21. 43. 58
- Kalender, römischer 95
- kapitolinische Trias 136
- Kleidungsstücke der Priester 154 ff.
- Köche als Bewahrer des Opfer-
rituals 116
- Kulttatsachen als Beweis für We-
sensgleichheit von Gottheiten
44 f.
- Kupfer 163
- lectio pontificalis* bei Macrobius 46
- leges Numae* 8. 21. 58
- Leinengewänder 34
- libelli* 64
- Liberalia 97
- libri* 17. 18. 68
- libri caerimoniarum* 27. 113. — des
flamen *Dialis* 113. — der Vesta-
linnen 106 ff.
- libri pontificales* 14. 36 ff. 39. 40.
— = Schriften von *pontifices* 42
- libri pontificii* 14. 18. 20
- libri pontificum* 2. 5. 14 ff. 20 f.
22 f. 44 f.
- libri sacri* 14. 42 f.
- libri sacrorum* 14. 23. 43 f.
- libri Saliorum* 24 Anm. 2. 121
- ludi Taurii* 136
- Lupercalia 97. 123
- Lydus, Zitierweise 50
- Macrobius, Zitierweise 44 ff.
- Maia 148
- manalis lapis* 55
- Masurius Sabinus, *Fasti* 97. 148.
—, *Memorialia* 40. —, Quelle
des Gellius 9. 29
- Mars 92 ff. 144
- mola casta* 103. 107. 152
- μολτοί von Milet 116 f. 154
- muries* 110. 151 f.
- Mykonos, Opferkalender 121
- Numa 2 Anm. 4. 126 f.
- nundinae* 101. 147
- obtrectatores Vergili* 36 f. 38. 170
- Opferbrei 164
- Opferfleisch, Benennungen 164
- Opferkuchen 53 f. 164
- Opfertiere, weibliche 170
- Opferwürste, Benennungen 164
- Orci nuptiae* 36. 106
- Ortsangaben in den *commentarii*
sacrorum 153
- os resectum* 135
- ovis Idulis* 100. 112. 145
- Palatuar* 105
- patrius ritus* 145
- piacula* 128. 167

Pompiliana indigitamenta 47
 „pontifices“ bei Macrobius 46
pontifices minores 52. 81. 125 Anm. 3.
 147
pontifex maximus 113 f.
porca praecidanea 90 f.
Puilia saxa 153

quindecimviri 70. 72. 78. 138.
Quirinus 121

 Regifugium 103
regina 147
responsa pontificum 18. 41 f. 130 f.
 136
rica 155. 157
 Ritus 115 f.
ritus occultior 44 f. 170
 Robigo 123
Romanus mos 10 f. 90
 Rückverweise in sakralen Urkunden
 76 f. 118

sacra gentilia vom Staat über-
 nommen 119 f.
sacra des Königs 120
sacra nonalia 81
sacrum novemdiale 135 f.
 Salier, palatinische und agonen-
 sische 121
 Saturnus 143 f.
 Scaevola, pontifex 41
 Schutzgottheit Roms 172 f.
scribae pontificum 52 Anm. 6. 125
 Anm. 3
secespita 162 f.
semicruda exta 135
 Septimontium 105
sepulcrum Accae 122
 Servius, Zitierweise 31 ff.
 Servius Maluginensis, flamen Dialis
 27 f.

Sol Indiges 102
 Suetonius 159. —, de anno Ro-
 mano 148
suffibulum 158
supplicatio 138
 Synoikismos 120 f.

tabulae im Kult 68 f.
 Tarquitiu Priscus, Ostentarium
 arborarium 46. 58
 Tellus 90 f. 142 f.
 Terminus 133 f.
 Thera, Inschrift IG XII 3, 436 124
 Tiberis 58
 Tiberius 27
 Trebatius Testa, de religionibus 55.
 166
tutulus 159

Umbro, pontifex 41

Varro 4 f. 7 f. 19 ff. 30. 44 f. 150.
 — als pontifikale Autorität 4.
 42. 46. 50
 Veranius, de verbis pontificalibus
 46. 151. 168
 Verrius Flaccus 22 ff. 51 ff. 148.
 160 f.
 Vesta mit Terra gleichgesetzt 45
 Anm. 2. 50
 Vestalinnen 106 ff. 147. 152 f.
vetus bei Servius auctus 33
 Vitula 150
vitulatio 128
 Vorlesen, rituelles 65 f.
vota publica 69

Wasser im Ritual der Vestalinnen
 109 f. 152
 Wein im Kult der Ceres 36
 Wolle 34. 132. 157

2. Wörter

acieris 164
ariuga 20
adstare = παρίστασθαι 100. 103
 Anm. 2
bidens 165
caerimonia 27 f. *caerimoniae* 17

capital 160
clunaculum 164
coinquere 88 f.
contingere 167
convellere 57. 167
dare 167

egregius 166
eximius 59. 166
februare 49
femina 86
forco 164
fundere 11
incohare 167
indicere 80
inferius 165 f.
insciens 129
intemeratus 43
lectus 166
litus 167
molucrum 23 f.

movere 167
mulsum 37
offendices 160
propudialis 52
purus 33 f. 168 f.
reddere 167
refriva faba 59. 148
sacena 163 f.
spurcum vinum 168
supponere 167
temerare 43
tescum 23
venia 167
vergere 11

3. Stellen

Ammianus Marcellinus XVII 7, 10:
 47
 Arnobius, adv. nat. II 73: 47.
 VII 19: 170
 Augustinus c. d. IV 8: 7. 48. VII
 35: 48
 Cato, de agri cult. 132: 88. 134:
 90 ff. 139: 10. 25 Anm. 4. 139
 bis 140: 88 ff. 141: 92 ff.
 Censorinus, de die nat. 3: 7. 30 f.
 Cicero, Brutus 55: 18. — de domo
 4: 17. 33: 17 f. 136: 15. 138 bis
 140: 17. — de legibus II 29: 169.
 171. — de nat. deor. I 84: 18.
 — de oratore I 193: 18. — de
 rep. II 54: 15 f.
 Columella II 21: 42

Dionysius Hal., Ant. Rom. III 36, 4:
 22. X 1, 4: 21

Festus — *Paulus* 4 (*Albiona*): 147.
 4 (*armita*): 25. 10 (*albogalerus*):
 155. 65 (*cincta*): 25. 65 (*coin-*
quere): 25. 82 (*eximium*): 59.
 85 (*Februarius*): 26. 100 (*ha-*
riuga): 20. 125 (*mactus*): 26.
 161 (*malluvium*): 24. 53. 165
 (*nectere*): 24. 52. 189 (*opima*
spolia): 20 f. 23. 216, 217 (*per-*
sillum): 26. 160. 220 (*panibus*):
 150 f. 249 (*praefericulum*): 160.
 250 (*pastillum*): 57. 250 (*pate-*
ram): 57. 286 (*recto fronte*):

24 f. 52. 360 (*tauri verbenae-*
que): 25. 53. 376 (*umbrae*): 26.
 Gellius NA II 28, 2—3: 47. X 15:
 9. 28 f. 137 f. XIII 23: 29

Horatius, epist. II 1, 26: 15

Lactantius, div. inst. I 21, 44: 48.
 IV 3: 11

Livius IV 3, 9: 21. VI 1, 2: 15. 21.
 XXVII 25, 7—9: 129 f.

Lydus, de mens. IV 25: 49. IV 89:
 49

Macrobius, Sat. I 12, 6: 149. 18:
 148. 21: 44 f. 32: 149. 15, 19:
 147. 16, 30: 147. 17, 15: 147.
 III 2, 8: 11.

Nonius p. 223: 151. p. 352: 19.
 p. 544: 5. p. 532: 19. p. 547: 55.

Plinius n. h. XVIII 14: 15. 26. 63.
 XXVIII 11: 12. 68. XXVIII 18:
 26

Pseudacro in Horat. c. I 12, 59:
 14. 48. — in Horat. epist. II 2,
 114: 14. 48

Quintilianus, inst. or. VIII 2, 12: 15

Servius und *Servius auctus*, Aen. II
 141: 171 f. 143: 14. 42 f. 351:
 172. III 287: 14. 43. IV 683:
 57 f. VI 244: 11. VII 190: 14.
 39. VIII 31: 58. 34: 34. 63: 58.

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------------|
| 72: 58. 103: 171. 641: 170. IX | Tacitus, ann. III 58 und 71: 27. |
| 406: 14. 43. XI 558: 59. XII 119: | 62. 98 |
| 10. 169, 169: 33 f. 603: 14. 40. | Tertullianus, de spect. 5: 122 f. |
| Georg. I 21: 14. 36. 21: 5. 270: | |
| 14. 40. 344: 14. 36. III 1: 147. | |
| Ecl. II 70: 58. V 66: 14. 37. VII | Varro, de l. l. V. 47—54: 59 ff. 98: |
| 31: 14. 43. VIII 82: 152 | 15. 19 f. VI 13: 26 |

Kürzlicherschien:

Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage

Von **D. Dr. Heinrich Frick**, ord. Prof. in Marburg/L.
Gr.-Oktav. IX, 273 Seiten mit 10 Karten im Text.
1936. Geb. RM 6.—

„...Um zwei ganz große Ziele geht es dem Verfasser; in beiden lebt er selbst, von beiden zeugt das Buch. Heimat und Volkstum wie die ökumenische Weite des Evangeliums werden gleichermaßen betont. In beiden giftelt die deutsche Sendung, in volksmissionarischen wie im weltweiten Dienst. Um den geistigen Ertrag des Buches will in unseren Pfarrerarbeitsgemeinschaften gerungen sein. Das ist der beste Dank an den, der uns das Werk und seine Sicht schenkte...“
Pastoralblatt für Hessen-Kassel.

Ein ausführlicher Prospekt steht unter Bezugnahme auf diese Anzeige kostenlos zur Verfügung.

Verlag Alfred Töpelmann, Berlin W 35, Woyrschstr. 13

Geschichte der Alten Kirche

Von **Hans Lietzmann**

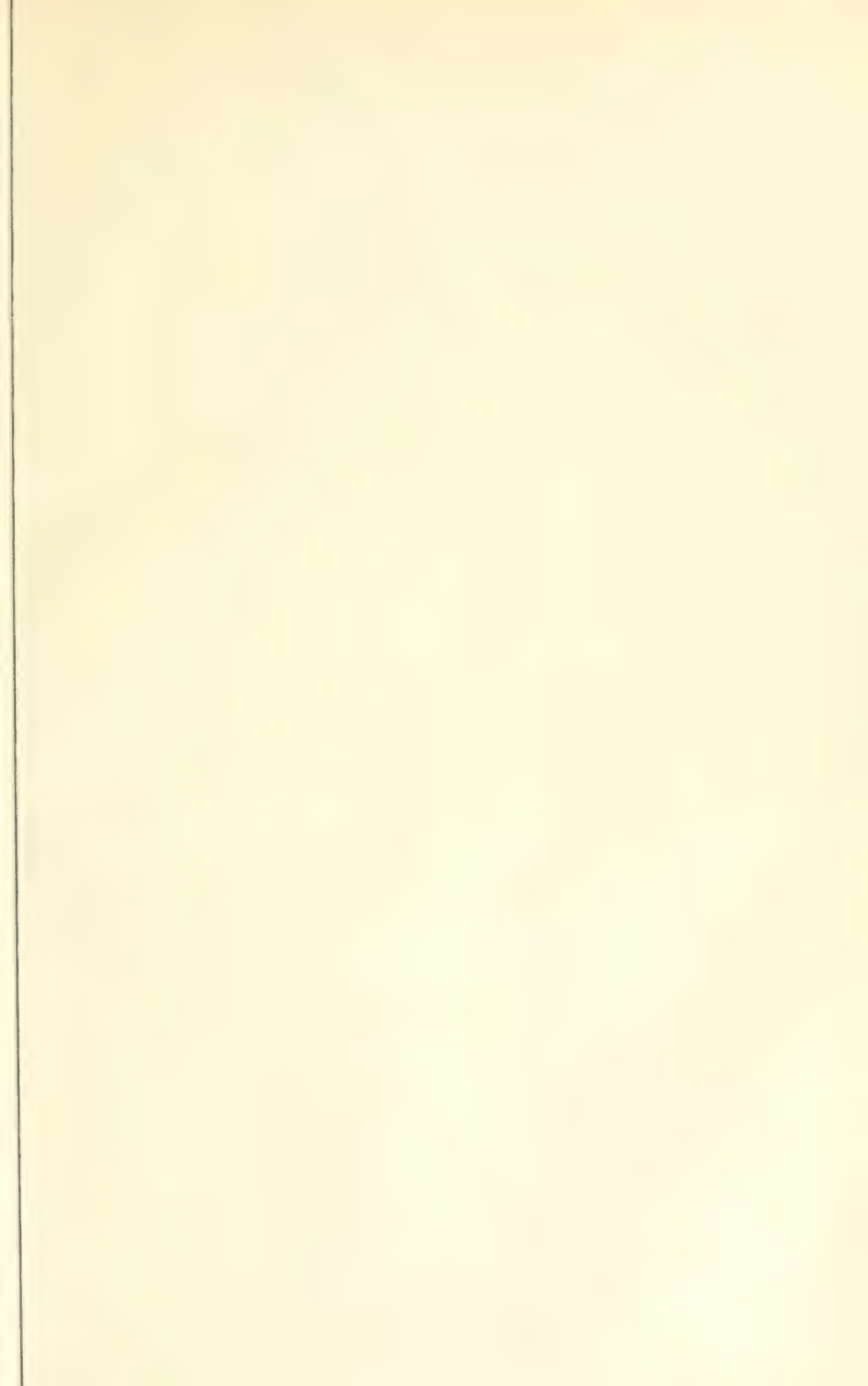
1. **Die Anfänge.** Oktav. VII, 323 Seiten. 1932.
Geb. RM 7.—

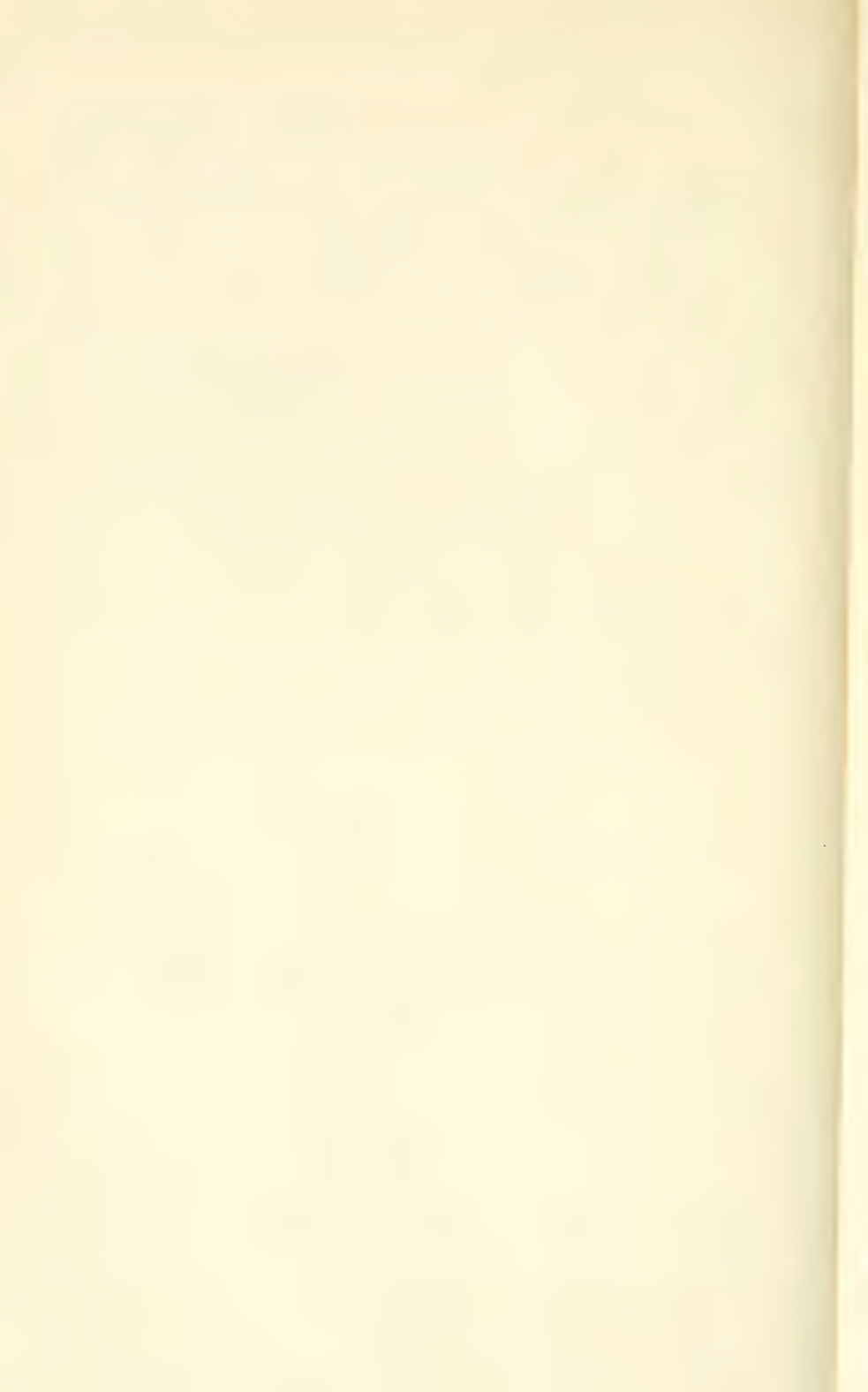
„...Die meisterhafte Darstellung ist so gestaltet, daß sie auch ohne alle Vorkenntnisse gelesen und verstanden werden kann und doch auch dem Sachkenner neue Perspektiven aufweist und in dem gewissenhaft nachgewiesenen religionsgeschichtlichen und archäologischen Material sowie in der Betrachtung und Auswertung der christlichen Quellen eine Fülle neuer Erkenntnisse und Belehrungen vermittelt.“ Christentum u. Wissenschaft, Nr. 5, Mai 1933.

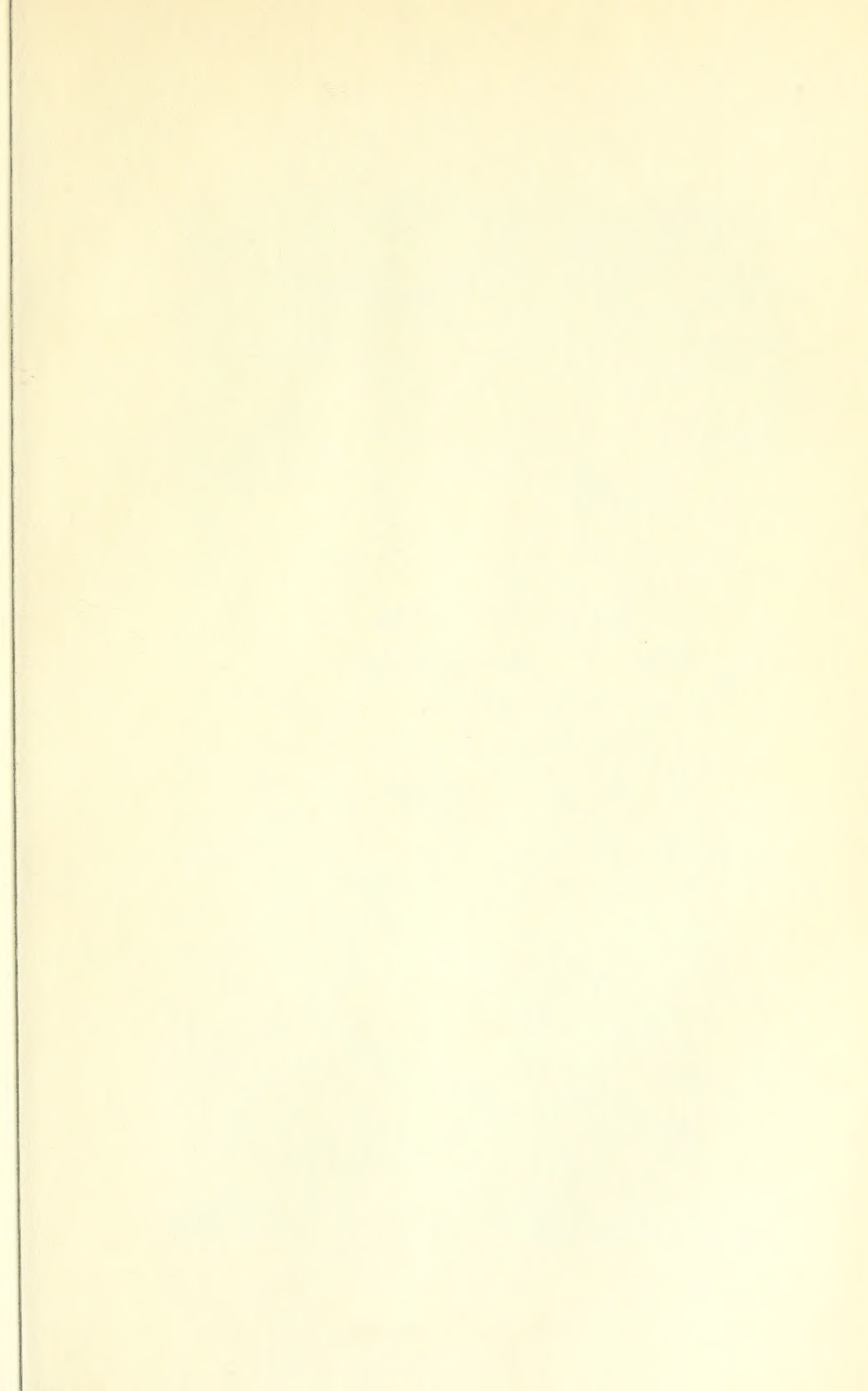
2. **Ecclesia catholica.** Oktav. VIII, 339 Seiten.
1936. Geb. RM 4.80

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich!

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35, Woyrschstraße 13







CIRCULATION DEPARTMENT

BL Religionsgeschichtliche Versuche
25 und Vorarbeiten
R37
Bd.25

CIRCULATE AS MONOGRAPH

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
